



LUTERO Y EL DERECHO

Jose A. Alvarez Caperochipi

SUMARIO: a) Presentación. b) Los principios luteranos. c) La dualidad luterana de Razón y fe y su proyección histórica. d) La Reforma protestante y la fundamentación de la moral y del derecho. e) El contenido material de la moral protestante. f) Reforma protestante y organización política del Estado. g) Reforma protestante y noción jurídica de propiedad. h) La reforma protestante y los fundamentos epistemológicos de la economía política. i) La reforma protestante y el nuevo significado del matrimonio y la familia. j) A modo de epílogo.

a) *Presentación*

En una publicación anterior dedicada a la formación del derecho administrativo en España, llegué a la conclusión de que en Lutero se encuentra el fundamento del derecho y de la historia moderna¹. Esta afirmación puede parecer presuntuosa y exagerada y, en un jurista práctico, además extraña y diletante. Por eso, me he sentido en la obligación de justificarla y desarrollarla brevemente. Remito a mi libro a quien quiera confrontar, desde una perspectiva estrictamente jurídica, el desarrollo de los principios que aquí se plantean en el derecho público del siglo XIX español². No creo que necesite justificar el que un jurista prác-

1. *La propiedad en la formación del derecho administrativo*, Pamplona 1983.

2. Este comentario toma las opiniones y doctrina luterana fundamentalmente de la extraordinaria obra en dos tomos de GARCIA VILLOSLADA (*Martín Lutero*, Madrid 1973), que citaré profusamente. Quizás la crítica fundamental que se puede hacer a esa obra, que late también en otras obras de García Villoslada, es su poco apego al derecho y a los juristas. En esto el biógrafo se identifica con el protagonista de su biografía, que odiaba a los juristas tanto como a Aristóteles y a la metafísica. «Si tuviera cien hijos —dijo una vez



tico se «entrometa» donde nadie le llama, pues los problemas que Lutero se plantea: el delito, la responsabilidad, la culpa, la pena, la jerarquía, son pura, sustancial y fundamentalmente la esencia de lo jurídico.

A mi entender, el pensamiento de Lutero ha puesto en marcha un movimiento de reforma del mundo y el pensamiento cuyas auténticas consecuencias sólo se pueden empezar a valorar hoy 500 años después de su nacimiento. Podemos afirmar sin exagerar que el mundo sorprendido es luterano, y todo el pensamiento respira el oxígeno de la Reforma. Lutero no fue consciente, ni pudo prever, el alcance de su pensamiento. El, personalmente, se pasó la vida insultando, escribiendo, maldiciendo, trabajando y orando, tratando de dominar el espíritu que había desatado; pero su predicación había invocado un genio

Lutero— no quisiera que saliera jurista ninguno de ellos». En este comentario, al contrario, se presenta a la teología informando los principios jurídicos; ya Aristóteles afirma que los mitos informan los principios jurídicos de los pueblos primitivos. En el derecho moderno, la noción que el hombre tiene de lo universal, y la identidad de lo individual ante lo universal, que son temas de profunda significación teológica, constituyen al mismo tiempo la raíz de todo lo jurídico.

Un comentario a la obra de García Villoslada, en el contexto general de la bibliografía hispana, puede verse en GOÑI GAZTAMBIDE (*La imagen de LUTERO en España: su evolución histórica*, en «Scripta Theologica», 1983, pág. 52.) Señala este autor que la biografía de Lutero de García Villoslada, es la más perfecta existente hasta el presente, una obra que «Ni cae en la apologética ni se deja arrastrar por un cándido ecumenismo». Durante 1983, y por festejarse el V aniversario del nacimiento de Lutero, se publican en España innumerables comentarios sobre Lutero desde distintas perspectivas, que, es chocante, muchas veces desconocen la monografía de García Villoslada. Los protestantes, por el contrario, han otorgado una gran importancia a la obra de García Villoslada (Cfr. GHERARDINI, *Lutero nelle recente storiografia cattolica*, en «Protestantismo», 1983, 3, pág. 129 y ss.).

En la bibliografía española más reciente me ha parecido se presta especial atención a la obra de LORTZ (*Historia de la reforma*, trad. esp., Madrid 1966), quien desde la perspectiva del ecumenismo, y justificando en términos generales la dialéctica luterana, presenta la lucha de Lutero contra una Iglesia católica que ya hoy no existe. La tesis fundamental de Lortz es que la reforma se dirige contra una visión deformada que Lutero tenía de la Iglesia por influencia del nominalismo y el humanismo. Lutero no ha de considerarse como teólogo sino predicador del evangelio, y los ideales de ambas confesiones no están tan apartados. Lortz también lamenta la falta de autoridad de la Iglesia, que por no haber sabido aplicar en el momento necesario el rigor adecuado, permitió la extensión de la herejía.



que no quiso volver a la lámpara. Su pensamiento trascendió de lo teológico y se extendió en riada por las llanuras del pensamiento moderno; sus afirmaciones son luego, con otra terminología, dogmatizadas por la filosofía, y han sido formalizadas socialmente por el derecho. Cualquiera que sea la perspectiva de que se mire la modernidad empieza con Lutero.

b) *Los nuevos principios luteranos*

Dos son las afirmaciones claves de Lutero sobre las que se asienta su directa influencia en el pensamiento humanista:

1. *La naturaleza caída del hombre*. El hombre tiende al mal por ser intrínseca y sustancialmente perverso³.

2. *Predestinado a la salvación*. Sin embargo el hombre se salva, pero no por sus méritos, sino exclusivamente por su fe y por la aplicación de los méritos de Cristo.

La postura católica según la cual el hombre merece un pago por sus obras buenas, significa para el protestante un atentado contra los derechos de la divinidad, una infravaloración de la gracia y de los méritos de Cristo, unas prácticas farisaicas y además la esencia de la herejía pelagiana⁴. Por el contrario, para el protestante, todos los hombres se salvan, y además han de gozar de la misma manera de la visión beatífica de Dios.

El principio protestante de la fe sola salvadora implica negar la noción católica de la Iglesia como mediadora y transmisora de la gracia. Lutero niega la naturaleza jerárquica y social de la Iglesia; la Iglesia es para Lutero una comunidad espiritual de creyentes sin realidad social. En el pensamiento de la reforma el

3. Según Lutero, todo cuanto hace la voluntad humana, corrompida por el pecado original, es pecado. La concupiscencia invencible se identifica con el pecado original (GARCIA VILLOSLADA, cit., I, pág. 361). Sobre la incidencia de la noción de pecado original en la doctrina del matrimonio vease *infra*.

4. Cfr. GOMEZ HERAS, *Teología protestante*. Madrid 1972, pág. 17.



hombre se relaciona directa e individualmente con Dios, la Iglesia católica es la Babilonia del pueblo de Dios que aprisiona y esclaviza al creyente. Lutero repite la idea de los herejes del medioevo (Valdeses, Wiclifitas) que identificaban el papado con el anticristo; por eso, la época histórica presente es según Lutero la del conflicto radical entre la palabra de Dios y el poder eclesiástico desviado, que ha confundido el «régimen mundano» con el «espiritual», y ha instaurado el reino del anticristo⁵.

Lutero funda una nueva Iglesia evangelista no jerarquizada y considera a la Iglesia católica como un reducto de dogmatismo e intransigencia. El primer concepto de la Iglesia que tiene Lutero es sumamente espiritualista y antijerárquico; él prefiere denominarla comunidad cristiana o santo pueblo de Dios. Su Iglesia es pura y simplemente los cristianos individualmente considerados unidos por una comunidad de fe cuyos signos visibles son sólo el bautismo, el pan y el evangelio. Pero este primer concepto de Iglesia es rápidamente superado por la realidad de los hechos: la falta de una autoridad dogmática traía la indisciplina y el desorden, se multiplican las sectas protestantes, y se utilizan sus doctrinas con fines políticos subversivos; por ello, se hace necesaria la institucionalización del luteranismo. Cuando nos referimos a institucionalización del luteranismo puede, a lo que entiendo, dársele en un doble sentido: una institucionalización civil de la autoridad (divina) del príncipe, que se produce durante las guerras de los campesinos, y una segunda institucionalización eclesial (de carácter sacramental, dogmática y ritual) que se hace necesaria frente al desorden interno de sus seguidores y frente a las nuevas sectas protestantes (interioristas, rigoristas, seudomísticas, iluminadas, etc.). El orden eclesial se encomienda también al príncipe secular que controla la Iglesia a través de las visitas eclesiásticas (el dogma, el ritual y las ceremonias)⁶. En ambos

5. Cfr. MIEGGE, *Variazioni sulla teologia protestante della storia*, en «Protestantesimo», 1983, pág. 35. Del mismo autor, *Lutero giovane*, 2 ed., Milano 1964.

6. La apropiación por el príncipe de los bienes eclesiásticos lleva aneja correlativamente la obligación de sostenimiento de la vida cristiana (GARCIA VILLOSLADA, II, pág. 270 y ss.). En realidad puede decirse que el príncipe se apropia de la Iglesia.



sentidos: civil y eclesiástico Lutero era muy consciente de la capacidad subversiva de su doctrina⁷.

En el pensamiento de la reforma, la relación del hombre con Dios es directa y personal; por ello, se promueve la libre lectura e interpretación de la biblia, se afirma el sacerdocio universal, y se niega la tradición. Con Lutero aparece un nuevo cristianismo sin sacerdocio jerárquico, sin magisterio supremo del romano pontífice, sin otra norma de fe que la Biblia libremente interpretada. Frente a la imagen medieval de un Dios justiciero siempre dispuesto a juzgar rigurosamente a los pecadores, se extiende la concepción de un Dios misericordioso que salva y justifica por la sola fe, sin necesidad de las buenas obras⁸. El dogma de la

No es éste el lugar para tratar la historia de la institucionalización luterana. Ya en las primeras disputas con Karlstadt y Munster, se institucionalizará el dogma y se reconoce una cierta sacramentología (Cfr. VEREVISSÉ, *Palabra y sacramento en la teología de Lutero*, RA, 75, 1983, pág. 460). La institucionalización del luteranismo se produce también como principio de identificación ante la Iglesia católica. Desde otro punto de vista puede verse como las guerras de campesinos exigen una clara toma de postura sobre el sentido y alcance de la «libertad cristiana». El Estado se convierte en Iglesia como consecuencia de la necesidad de establecer firmemente el principio de autoridad (Cfr. DELUMEAU, *La reforma*, Barcelona 1977).

Cuando aparezca en la historia el pietismo —fundado por Spentr 1635/1705— la iglesia luterana se verá acusada a su vez de mantener cautivo al pueblo de Dios. Se volverá a criticar su burocratización, su dogmatismo y su intransigencia; por su parte, la ortodoxia luterana se defiende (como antaño la Iglesia católica) destacando y subrayando que el antidogmatismo está destinado a terminar en seudomisticismo milenarista y en indiferentismo. El pietismo se nos aparece como una continuación de la mística, y pone todo el acento en la experiencia espiritual y no en las fórmulas teológicas abstractas, áridas e incomprensibles. Alcanza fundamentalmente a Dios por la emoción. (Cfr. SUBILIA, *II pietismo*, «protestantesimo», 1963, 1). La mística de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz influyó en el despertar y desarrollo del pietismo: la reforma misma había considerado —coherente con su Dios incognoscible— la mística como cosas de mujeres y locos (Cfr. GUERRA, *La mística de Paul Tillich*, RE, 42, 1983, pág. 501 y ss.). La mística de S. Teresa influye también decisivamente en el despertar místico de la iglesia ortodoxa y en su renovación interna.

7. T. EGIDO, *Lutero desde la historia*, RE, 42, 1983, pp. 383 y ss.

8. La experiencia de la torre y el principio de la fe sola justificante, tiene un origen en San Pablo y en la lectura de S. Agustín (Cfr. LUTERO, *Obras*, Salamanca 1977, pág. 370). Recuértese que S. Agustín se opone a la herejía pelagiana que afirma que el hombre se salva por sus solas obras. La acusación de pelegianismo se ha utilizado siempre por los protestantes frente a los católicos, y adquirió especial virulencia en la disputa entre jansenistas y jesuitas.



sola fe se completa con el dogma de la sola escritura⁹.

Estos planteamientos han traído consigo consecuencias epistemológicas, filosóficas, políticas y jurídicas que apenas hoy podemos llegar a entrever. Probablemente la razón de su importancia trascendental es que inciden en la noción de responsabilidad, desde la que se define la identidad de una persona frente al poder, y frente a las demás personas.

c) *La dualidad luterana de razón y fe
y su proyección en la historia.*

Según el pensamiento protestante, el hombre ignoró de forma culpable la voluntad divina y cayó por eso en la profunda oscuridad de las tinieblas. Atrapado por su delito, no puede volver a la contemplación de Dios. Dios se esconde a la razón idólatra del hombre y se hace accesible sólo por la fe¹⁰.

Para Lutero la profunda caída del hombre en el mal abre un abismo insalvable entre el hombre y Dios. El hombre no puede conocer a Dios con la razón porque al encarnar el hombre el mal, el hombre y Dios son realidades contrapuestas; Dios es incognoscible y está más allá de la capacidad racional del hombre. El hombre se encuentra tajantemente dividido en dos órdenes cognoscentes diversos: la razón y la fe. El hombre se rela-

9. Ya Erasmo argumentaba en los primeros tiempos de la herejía luterana que los nuevos profetas que interpretan la biblia de otro modo (Karlstadt, Zwingli, etc...) se apoyan también en la sagrada escritura. La falta de una autoridad instituida para interpretar la palabra, trae consigo una falta de identidad doctrinal y social. Por eso Lutero institucionaliza a su vez su propia Iglesia evangélica. Cfr. GONZALEZ MONTES, (*Permanencia y caducidad en la obra de Lutero*, RA. 75. 1983, pág. 409 y ss.). BALMES, (*El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona 1949, pág. 78), pone especialmente el acento sobre las consecuencias políticas del libre examen de la escritura: El libre examen e interpretación de la verdad sienta las bases de la anarquía, y, con ello, trae como consecuencia ineludible el despotismo político.

10. GONZALEZ MONTES, *Permanencia y caducidad de la obra de Lutero*, RA. 75. 1983, pág. 409 y ss.



ción con Dios exclusivamente por la fe (pues en sí es incognoscible), y el hombre, la naturaleza y la razón están alejados y contrapuestos a Dios. La fe adquiere por eso un sentido de negación del hombre de la naturaleza y de la razón. La fe no ilumina la razón, ni la razón refuerza la fe, sino que son dos polos contrapuestos e incommunicables¹¹.

La libertad proclamada por Lutero frente a la Iglesia institucional católica era también la liberación frente a toda la teología racionalista y escolástica. La ruptura con la Iglesia católica supone una afirmación protestante del amor a la fe sola y a la escritura. La Babilonia del pueblo de Dios no solo era la Iglesia católica, sino también la razón y la escolástica. La fe es el único criterio válido de certeza para el creyente. A la teología de la razón opone Lutero la teología de la cruz, que concuerda con su visión del hombre pecador y su dogma de la fe sola justificante. La teología luterana de la fe, exenta de racionalismo, pone las esperanzas del hombre en la Cruz de Cristo y no en sus obras o méritos. La Cruz de Cristo es consuelo para el hombre que desespera de sus propias fuerzas, de sus cualidades y de sus virtudes¹².

Así, armado Lutero con la fe sola y la escritura sola, reniega de la razón, que hace al hombre creerse Dios, y de la jerga metafísica y escolástica, a través de la cual nunca se llegó a ninguna verdad. El hombre que confía en su razón se desalienta por la lejanía de Dios; el hombre que confía en sus obras se desespera por su naturaleza pecadora. Solo por la fe y en la Cruz de Cristo adquiere el hombre certeza de su salvación y noción de su identidad.

11. Por la soledad del hombre, de cada hombre, ante Dios, el protestantismo hace del pecado original un pecado individual *ad imitationem*; con ello se pierde el sentido de la historia, la solidaridad de todos los pueblos en la historia, y la solidaridad y responsabilidad colectiva de los pueblos con sus jefes ante Dios y ante la humanidad como historia.

12. Según Lutero, no merece el nombre de teólogo quien por medio de las cosas creadas entiende la perfección invisible de Dios. Como la teología escolástica se valía de la razón para explicar las verdades reveladas, Lutero se indigna con toda la filosofía escolástica (GARCIA VILLOSLADA, I, pág. 363). GHERARDINI, (*Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della riforma*. Roma 1978, pág. 399), nos presenta la teología de la cruz como el metro para interpretar y medir el fenómeno de la reforma y de su pensamiento desde los inicios hasta hoy.



La importancia trascendental de las ideas religiosas está en que luego informan el devenir del pensamiento, la historia y el hombre. En los nuevos presupuestos dogmáticos y metodológicos introducidos por la reforma luterana, se funda la evolución de todo el pensamiento filosófico moderno. Hemos presentado hasta aquí, y muy someramente, la teología luterana de la fe sola justificante, y el repudio de la razón idólatra. Vamos a pasar a continuación, y también muy superficialmente, a examinar la proyección de estos planteamientos teológicos en el pensamiento filosófico moderno, y en la fundamentación del poder, la propiedad, la familia y el Estado

La consecuencia primera de la noción luterana de pecado original y de la fe sola justificante es la división del hombre en dos áreas dicotómicas y contrapuestas: la razón y la fe. La relación con Dios basada exclusivamente en la fe, y la relación con la naturaleza basada exclusivamente en la razón. Pero, y ésta es la contradicción suprema sobre la que asienta el pensamiento de la modernidad, ¿dónde se puede encontrar un fundamento dogmático de la razón? En el pensamiento escolástico, la fe otorgaba al hombre el principio sustancial de lo universal sobre el que se fundaba el pensamiento racional, pero... sin fe ¿dónde encontrar el principio y la metodología de la razón? ¿Dónde puede encontrar el hombre un principio de certeza para el desarrollo del pensamiento? La falta de un principio de certeza obsesiona a Descartes; en su busca formula Descartes el principio clave de la modernidad «solo el hombre es certeza para sí mismo». Este principio cartesiano tiene, si se analiza friamente, grandes analogías con la teología luterana; no sólo se funda, como decimos, en la crisis metodológica que origina la falta de un principio ontológico de la verdad, sino que la dualidad tajante razón y fe ha sido formulada de nuevo con la nueva terminología de razón-existencia. ¿Es un cambio sustancial o un mero cambio terminológico?. La confianza del hombre en la verdad de Dios, que constituía el principio de la escolástica, se sustituye por una gratuita confianza del hombre en sí mismo, y en la certeza de su propio pensamiento.

La soledad luterana del hombre frente a Dios, deja al hombre, a cada hombre individualmente considerado, solo ante la



naturaleza. El individualismo y subjetivismo del hombre frente a Dios, conduce necesariamente a un individualismo y subjetivismo del hombre frente a la naturaleza. Como consecuencia de la ruptura de la armonía entre naturaleza, hombre y Dios, surge el individualismo subjetivista cartesiano, pues todo pensamiento racional debe prescindir de Dios que está «escondido», más allá de la capacidad de conocer del hombre.

Pero el pensamiento cartesiano se enfrenta a su vez con una contradicción ontológica, ¿cómo compatibilizar el subjetismo e individualismo que se presupone del conocimiento con el universalismo que se predica de la ciencia?. Hume había puesto en crisis el dogma de la racionalidad de la ciencia con su axioma de que la sola experiencia no puede fundar leyes universales¹³. Es ésta la contradicción más profunda del pensamiento moderno; sobre ella se fundamenta la nueva escuela del idealismo alemán y en especial la obra kantiana. En Kant, el particularismo del conocimiento subjetivista e individual, y el universalismo de las ciencias se hacen compatibles partiendo del axioma de la universalidad de las formas. Las cosas en sí son incognoscibles, pero se conocen las formas que como manifestación de la cosa hace compatible la universalidad de la ciencia y la particularidad del conocimiento¹⁴. Al encontrar Kant un principio de certeza metodológica (la forma) ya puede asumir como consecuencia que la religión es un fenómeno racional. Puede observarse, que el abismo entre razón y fe que abre el pensamiento luterano, se va profundizando conforme progresa, evoluciona y se seculariza el pensamiento filosófico. La fe en Kant, queda desterrada al mundo mitológico y primitivo. La evolución histórica del luteranismo ha conducido o bien al racionalismo laicista y secularizado de tipo kantiano, que niega el carácter revelado y trascendental de la religión, o bien al fideísmo fundamentalista

13. Cfr. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, II, 11 ed., Barcelona 1982, pág. 165. y ss.

14. En distintas obras destaca MARITAIN, que Kant partiendo del yo pienso cartesiano, ha creado el aparato escolástico del mundo moderno. Al hacer del pensamiento individual y subjetivo el fundamento absoluto del conocimiento reivindica para nuestra inteligencia la perfecta inmanencia, la independencia absoluta, la soledad universal (Cfr. *Tres reformadores*, trad. esp., sd, sl, pág. 111).



de algunas sectas protestantes, que niegan la razón y que, antes de disolverse en el indiferentismo, dan un colorido peculiar a la religión¹⁵.

15. No es mi propósito el trazar aquí la evolución del pensamiento teológico ortodoxo luterano. Las dificultades para poderlo hacer son insuperables: los confines entre teología y filosofía no están marcados pues el principio de la incognoscibilidad de Dios deja a la teología sin objeto, y, además, no existe una clara delimitación de la heterodoxia, puesto que no existe una Iglesia dogmática, titular de una verdad.

El pensamiento «religioso» de la ilustración y del idealismo alemán es una evolución de la ortodoxia luterana. En su ensayo sobre la religión dentro de los límites de la pura razón, afirma Kant que el reino de Dios sólo puede encontrarse dentro una realidad pública y social. Continuando los prejuicios luteranos, califica de superstición y clericalismo a cualquier forma de culto público (pensando evidentemente en el catolicismo). En Lessing y Rousseau, se acuña el concepto de religión natural, para superar las religiones pretendidamente reveladas; Lessing dice tener tanta veneración por Lutero que dice encontrarse expuesto al peligro de idolatrarlo (SUBILIA, *L'interpretazione di Lutero*, «Protestantesimo» 1983, pág., 8), aunque esto no le impide después criticar la Bibliolatria de Lutero abierto, según Lessing, a la irracionalidad de verdades históricas contingentes. La dialéctica antireligiosa y especialmente anticatólica de Voltaire, no es sino una radicalización laicista de los insultos luteranos contra la Iglesia católica y los papistas. Una religión puramente racional no solo pierde su autenticidad religiosa, sino que llega a negar la racionalidad de Dios. La tesis de la independencia del cristianismo del testimonio de Jesús como revelación, en aras de la comprensión «científica» de las escrituras, transforma el cristianismo en un ideal técnico-jurídico. No debe olvidarse que tanto Kant como Hegel, surgen de los ambientes ortodoxos luteranos y llevan al luteranismo a sus consecuencias racionales últimas. El racionalismo religioso pierde la noción de pecado original y no encuentra fundamento coherente para poder explicar el problema del mal; por ello el pecado y la culpa, así como la responsabilidad, se achacan a sociedad, civilización o estructura. De los ambientes ilustrados surge la concepción de un hombre salvaje esencialmente bueno que se hace malo por el contacto de la civilización y sociedad. La noción marxista de la estructura como responsable, no es sino una reformulación, con distinta terminología, de la misma idea. En conclusión, por el principio de la incognoscibilidad de Dios, la teología pierde su objeto, por ello la evolución del pensamiento ortodoxo protestante se liga necesariamente a la evolución del pensamiento laico y filosófico. Kant, Hegel, y luego Kierkegaard son un buen ejemplo (Cfr. GOMEZ HERAS, cit., pág. 62 y ss.; BARTH, *Teología protestante nell XIX secolo*, Milano 1979; TILICH, *Umanesimo cristiano nel XIX e XX secolo*, Roma 1969).

Frente al racionalismo religioso ilustrado y kantiano, reaccionó en primer lugar el vitalismo de Schleiermacher (Cfr. SORRENTINO, *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Brescia 1978) que se opone tanto al cristianismo deísta y racionalista como a la institucionalización de la religión como ideología oficial del poder. El pensamiento posterior continúa en la misma línea. SUBILIA, (*Il protestantesimo moderno tra Schleiermacher a Barth*, Torino 1981) explica que la moderna teología protestante se presenta como hija del iluminismo y hermana



Pero este formalismo kantiano presenta por su parte una grave contradicción. Dios ha sido sustituido por la forma como principio de certeza absoluta; la forma es el nuevo Dios. La forma es el principio absoluto de la certeza de la razón, pero... ¿qué es la forma?, ¿cómo se relaciona el hombre con las formas?, ¿es la forma subjetiva, objetiva o en sí?. De la suprema contradicción kantiana va a surgir Hegel, donde el pensamiento moderno llega a sus consecuencias últimas. En Hegel la forma se hace realidad, y el hombre y la naturaleza se amalgaman en la realidad universal del espíritu, como deidad universal del todo, en el que se integran orgánicamente la naturaleza y el hombre¹⁶. Hegel nos presenta el espíritu como nuevo ideal absoluto para armonizar el hombre y la naturaleza, la fe y la razón. A partir de Ockham y Lutero, se exalta el dato empírico y se desprecia el concepto; en Hegel se redescubre el concepto pero en lo absolutamente fenomenológico. Se niega por Hegel un Dios subjetivo creador de la naturaleza y se deposita la confianza en el espíritu como la razón misma de la armonía del hombre con la naturaleza¹⁷.

del idealismo, y excesivamente ligada al humanismo filosófico, frente a esto, tras de Schleiermacher, se reclama una auténtica teología basada en el intimismo religioso que no es incompatible con un evangelismo social y liberador (y tiene en su extremo agitadores como Wilfred Monod, los socialistas religiosos ingleses, el social gospel americano, Reggia, etc...). Los autores más prestigiosos como Barth, Tillich, Nierbuhr, se niegan a identificarse con programas revolucionarios y proclaman el principio de una liberación social no violenta. Dice ELLUL, (*Christianisme et droit, Recherches américaines*, en «Archives de philosophie du droit», 5, París 1960, pág. 28) que el examen atento de la obra de los teólogos (en realidad Ellul solo considera los protestantes) tienen a confundir ley moral y ley jurídica, buscando la liberación social como fin de la moral. Se da una doble tendencia; de una parte el intimismo de la noción de Dios, y de otra una noción de la ética y la moral cuyo único contenido es social; ambas tendencias son compatibles. Intimismo de la experiencia con Dios y proyección social de la moral y de la ética, son los dos rasgos fundamentales de la ortodoxia luterana moderna.

16. Véase especialmente la *Fenomenología del espíritu*, trad. esp., México 1966. Formula la deificación final del espíritu y debería llamarse con más propiedad la espirituología del fenómeno.

17. Espíritu que va a ser interpretado como el devenir mismo de la naturaleza por el materialismo dialéctico. El Espíritu hegeliano es un panteísmo materialista que será coherentemente formulado por el materialismo dialéctico.



Sin embargo, en una lectura superficial de Hegel, puede parecer que conviven dos absolutos distintos: el Estado y el Espíritu. ¿Están en contradicción?, ¿cómo se hacen compatibles dos absolutos con el argumento aristotélico de la unidad de Dios? A mi juicio, en Hegel, el espíritu y el Estado se hacen compatibles en una visión unitaria y progresiva de libertad, identidad y necesidad. En Hegel se reconcilian el espíritu y el Estado a través del progreso de la idea como Dios mismo: el Estado es el despertar del Espíritu que toma conciencia de sí. Dios es la historia como conocimiento que progresa en el tiempo. Se pierde, definitivamente, la noción de mal y de pecado, y se concibe la evolución de la historia como el progreso de la idea y el despertar del Espíritu. Por eso, por la identidad entre Espíritu y Estado, la ley es en Hegel una manifestación formal del espíritu del pueblo. La ley es la manifestación formal de la verdad, y el progreso se realiza en y por el Estado. La ley en cuanto espíritu del pueblo es el mismo Dios en cuanto se manifiesta en la historia como progreso de la Idea. Si Dios no existe o está escondido, el Estado pasa a representar el papel de Dios en la historia.

La conclusión es que la evolución del pensamiento es lenta y torturada. Un sistema filosófico es parte inseparable de un devenir universal de la idea, o un sistema filosófico se asienta siempre en el anterior y normalmente pretende suplir sus incoherencias. Por eso corrientes filosóficas aparentemente contrapuestas forman parte de un mismo sistema si se contemplan las ideas desde un grado más profundo de abstracción¹⁸. En realidad puede decirse que de Lutero a Hegel hay una unidad de comprensión de lo universal y una identidad de metodología que permiten afirmar que son autores que forman parte de la misma escuela teológica. Hegel y en general el idealismo alemán buscan rescatar el concepto, y por tanto el pensamiento, de la cárcel empírica en que le habían encerrado el nominalismo y la

18. La coordinación filosófica entre hombre-cosa-concepto es una representación analógica de la relación entre hombre-naturaleza y Dios. El idealismo epistemológico del mundo antiguo, acaba conduciendo al panteísmo idealista de Averroes, el materialismo epistemológico del nominalismo, al panteísmo materialista dialéctico.



reforma. Rota por Lutero la armonía entre naturaleza, hombre y Dios, Hegel los reconcilia negando la existencia de un Dios subjetivo y haciendo de la relación del hombre con la naturaleza, proyectada en la historia, la esencia de Dios mismo. Hegel confesó explícitamente ser luterano, y hasta de haber asumido en su filosofía las verdades del luteranismo¹⁹. El Estado, en Hegel, es la armonía más coherente, la única posible, del hombre con la naturaleza y con los demás hombres, partiendo de los presupuestos luteranos²⁰.

d) *La reforma protestante y la fundamentación de la moral y del derecho*

En la fundamentación escolástica de la moral y del derecho, se concibe la ley como la adaptación de las criaturas a un orden anterior establecido por el creador; las leyes, en definitiva, son relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas. Por el contrario, la formulación protestante del principio de la incognoscibilidad de Dios, da un giro copernicano a la concep-

19. Cfr. FLOREZ, *La incidencia del luteranismo en el pensamiento moderno*, RA, 75, 1983, pág. 376.

20. Una historia movida y fundada en el pecado original es también la visión kantiana de la historia (Cfr. *Ideas acerca de una historia general desde el punto de vista universal, Filosofía de la historia*, trad. Emilio Estiu, Buenos Aires, 1964). La maldad humana, especialmente la soberbia, la ambición y la codicia, son, para Kant, los tres motores fundamentales de la historia. También de su visión de la historia Kant delata su origen y formación luterana. El hombre caído y sus pasiones son las estrellas de la historia. Pero entonces... ¿cómo se explica el progreso? La historia para Kant no es obra del hombre pues los protagonistas de cada época no pueden tener conciencia de lo que hacen del mismo modo que el soldado no llega a comprender el devenir de la batalla. Kant sienta las bases para centrar en la idea el protagonismo de la historia y ver en el progreso, al modo hegeliano, la autoconciencia del Espíritu. Sin embargo, a mi juicio, ambas visiones de la historia, no llegan a dar una respuesta coherente a la coordinación entre el mal y el devenir del Espíritu. El panteísmo materialista hegeliano no permite explicar —ni plantear— el problema del mal, y la visión unilateral del mal como razón de la historia, no permite explicar el progreso.



ción y fundamento de la moral y del derecho. Según el pensamiento de la reforma, el hombre no puede pretender encontrar los principios de la moral y del derecho en los designios o el orden preconstituido por el Creador, porque tal orden es incognoscible; la naturaleza, el hombre y la razón, están, como hemos visto, alejados de Dios e inmersos en el pecado. Por eso, la ley positiva, la ley que proviene del poder civil, se convierte en la razón última y única del derecho (y de la moral). No importa el contenido de la ley sino solo la condición formal de su procedencia²¹. Conviene, además, un poder fuerte que libere al hombre de sus malos instintos y tendencias. La moral y el derecho se confunden; no existe legitimidad fuera de la legalidad, y la promulgación formal es la razón última y única del derecho y de la moral. A través, y por este nuevo sentido y concepto de la ley, el poder político se apropia de la verdad. Finalmente Hegel, en una apoteosis filosófica, proclama el Estado suprema deidad de la historia.

En definitiva, como Dios está más allá de la capacidad de conocer del hombre, y además el bien y el mal no tienen razón ontológica en sí (Ockham), la verdad es incognoscible (¿inexistente?) y el bien y el mal se definen exclusivamente desde la voluntad del poder.

A mi juicio, la legalidad es una razón o fundamento formal del derecho y de la moral, pero nunca pueden ser su fundamento sustancial, porque ... ¿dónde encuentra el poder (la ley) la sustancia de las normas? El iusracionalismo protestante pretende encontrar el supremo fundamento de la ley y de la moral en la razón; pero este optimismo racionalista (que se desarrolla luego por la ilustración y el liberalismo) se estrella finalmente ante la carencia de principios de orden moral: ¿en dónde puede encontrar la razón los principios?, ¿cuáles son los principios metodológicos de los que se puede deducir racionalmente el orden moral y jurídico? Kant hace entrar en crisis definitiva al iusracionalismo protestante (y al pensamiento de la ilustración)

21. Cfr. ZULETA PUCEIRO, *Ética protestante y Estado moderno*, «Verbo», 1977, pág. 1435. La razón humana y el orden natural quedan así escindidos prefigurando ya la escisión entre *res cogitans* y *res extensa*, en la que va a quedar definitivamente fijados los perfiles del subjetivismo moderno.



pues explica, con argumentos convincentes, que la razón por sí sola no puede llegar a fundar principios morales²².

En definitiva la ley (pública, positiva, promulgada) es una mera razón formal del derecho. Pura positividad. Puras palabras vanas. Pura voluntad del poder. Pero... ¿cuál es la razón sustancial del derecho?, ¿dónde está su fundamento?, ¿cuál es el recto camino de su interpretación y comprensión?, ¿cómo debe aplicarse la ley?, ¿cuál es el sentido material de la ley?... Este es el talón de aquiles del voluntarismo nominalista y del legalismo protestante. La falta de un sentido ontológico para la norma positiva²³. En el protestantismo, el creyente no obtiene su salvación y justificación por la conducta; se distingue entre fe y moral, entre creer y actuar, entre ser y comportarse. La conducta ya no es considerada como una fenomenología de la creencia. Dios es incognoscible, la verdad es incognoscible, y el hombre por su sola razón no puede llegar a formular imperativos morales. Es la consecuencia última del individualismo y subjetivismo introducido por la reforma: la pérdida del sentido de lo social y de lo moral en el hombre²⁴. La ley (moral, jurídica) queda desprovista de fundamentación material, de su ser en sí, de contenido necesario, de razón intrínseca.

¿Cuál es la razón material de lo jurídico y de lo moral?. El idealismo alemán parte de esa contradicción básica. En la metafísica del derecho kantiana el concepto de libertad, como postura o situación interna, se contrapone a la *libertad legal* como resultado de una imposición normativa del poder político. El

22. Cfr. *Fundamentación metafísica de las de las costumbres*, 6 ed., Madrid 1908 HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán*, Trad. esp., Buenos Aires, 1960. Los juristas protestantes se esforzaron siempre en fundar el derecho en la autoridad de la sola razón (GOYARD-FABRE, *Kant et le problème du droit*, París 1975). El idealismo alemán parte desde esa suprema contradicción del voluntarismo protestante. Kant ofrece como alternativa la moral del imperativo categorico; una moral sin valores sustanciales y en que las cosas son porque sí; Fichte, en la misma línea, propugna una ética de la acción y del resultado; Hegel libera al hombre de su responsabilidad moral y sacrifica absolutamente la misma al fin universal del Estado.

23. Los distintos fundamentos de la ley que formula la ilustración, especialmente la idea del pacto social, son fundamentos de legitimidad formal pero no de identidad sustancial del derecho.

24. Sobre la evolución de la teología protestante, véase supra nota 16.

hombre se encuentra ante el derecho como ante la naturaleza; la ley jurídica no es esencialmente distinta de la ley física. Hegel, consciente de la contradicción que representa la libertad legal kantiana, y en polémica con la revolución francesa «cuyos horrores sólo son comparables a la superficialidad del pensamiento en que se fundamenta», nos propone la deificación de la historia y del Estado (como manifestación del espíritu que toma autoconciencia de sí). Pero esta brillante exposición hegeliana no resuelve el problema de explicar la sustantividad del derecho como ser en sí. La conclusión es —tanto en la metafísica del derecho kantiana como hegeliana, recogiendo ambas la tradición luterana— obedecer, obedecer, obedecer... y porque sí. El derecho carece de razón sustancial y la única razón del derecho es una razón formal. La razón formal del derecho se formula de distintos modos: en Lutero es el origen divino del poder (en abstracto, sin contenido); en Kant, la voluntad popular; en Hegel, el espíritu del pueblo. Dios, la voluntad popular, el espíritu del pueblo, etc... legitiman en abstracto todo un ordenamiento jurídico pero sin valorar su contenido. Todos ellos son principios emotivos para elevar el ánimo a una obediencia abstracta e incondicionada. Pero... ¿quién es el titular de la voluntad jurídica en sentido material?, ¿de dónde toma las reglas jurídicas positivas y particulares?, ¿cómo podremos calificar de injusta a una norma jurídica?. El Estado es un nuevo Dios pero... ¿quién concreta los designios últimos de esta nueva deidad?²⁵. En Lutero, y luego con más claridad aún en Calvino, se formula rigidamente la máxima de «permanezca cada uno en su propio estado», lo que da a la reforma protestante un marcado tinte de rigidez social²⁶. Aparece el derecho como un aparato ortopédico destinado a mantener el *status quo* económico, social y político,

25. Partiendo del voluntarismo de Ockham se puede encontrar una clara continuidad de Lutero a Hegel. Para Ockham el bien y el mal no existen en sí sino solo porque Dios lo manda. Si partimos de la idea de que el hombre construye en la tierra una versión del paraíso que imagina en el cielo, se puede relacionar este voluntarismo nominalista con la teoría política de la soberanía del príncipe, que define libremente, a través de la ley, el bien y el mal. Lutero fue ockhamista y llama a menudo Ockham su maestro. (Cfr. WERNICKE, *Los agustinos y la reforma*, RA, 1983, pág. 333).

26. MIEGGE, *Variazioni*..., cit., pág. 39.

pero sin un principio sustancial de ordenación. Este carácter es especialmente notorio después en el idealismo alemán. Desde esta perspectiva es adecuada la crítica de Nietzsche, que luego hacen suya los marxistas, que no es desde la filosofía desde donde se deduce un sistema moral y jurídico, sino que, muy por el contrario, es la necesidad de fundar y defender un sistema moral y jurídico lo que hace necesaria una filosofía.

Nuevamente pues, en este punto, podemos concluir que existe una continuidad desde Lutero hasta el idealismo alemán. Desde la estructura jurídica, en la observación de la continuidad institucional, puede observarse la unidad del sistema por encima de la diversidad formal de su fundamentación.

El idealismo alemán, fundamenta por medio de su moral formal dogmática *a priori*, el Estado prusiano de la reunificación alemana (cuya organización burocrática, y moral militar copia el Estado moderno). Hoy en día vivimos inmersos en la moral y en el derecho que a finales del XIX y comienzos del XX se gesta por influencia del idealismo alemán (Savigny, Stein, Laband, Jellinek, etc...) ²⁷. Sin embargo, desde la perspectiva del materialismo dialéctico, autores como Negri ²⁸, o Wilhelm ²⁹, achacan a la moral kantiana, y esa crítica se puede extender también a la hegeliana, el ser justamente eso: una moral dogmática *a priori*, un apuntalamiento, en definitiva, de una sociedad tradicional y de unos principios que se desmoronan, ¿acaso no es el Estado fascista un reorganizador y sostenedor de la moral tradicional pero en nombre del espíritu del pueblo y del Estado?. Decía Nietzsche, comentando la experiencia del imperio alemán, que los valores propiamente germánicos: la disciplina militar, la bravura, la superioridad del mando, la obediencia ciega del subordinado, etc... son todos ellos extraños a una cultura digna de ese nombre ³⁰. Estos valores son, la barbarie misma ³¹.

27. Este tema central objeto de examen en el Capítulo V de mi libro citado en nota 1.

28. *Alle origini del formalismo giuridico*, Padova 1962.

29. *Metodología jurídica del siglo XIX*, trad. esp., Madrid 1980.

30. GOYARD FABRE, *Nietzsche, critique de l'état moderne*, «archives de philosophie du droit», tómo 21, 1976, pág. 76.

31. *Ibidem*, pág. 77.



El pensamiento nominalista y la teología luterana supusieron la crisis de la distinción ontológica entre bien y mal. A partir de la reforma al esconderse Dios, la moral y el derecho carecen de razón intrínseca. Por eso, en el idealismo alemán, la moral cristiana pasa a fundarse en razones formales, pero continúa siendo eso... la moral cristiana, la moral tradicional, la moral escolástica... pero, ¿está Dios escondido?. Zarathoustra agitaba su linterna, buscaba a Dios, y no lo pudo encontrar; entonces comenzó a gritar: «Nosotros lo hemos matado, nosotros somos sus asesinos»³². La alegoría es algo más que un mero recurso literario; el juicio de Nietzsche sobre la reforma es sumamente agudo: «Una obra edificada largamente y profundamente como el cristianismo —fué el último edificio de los romanos— no podía ciertamente ser destruida de un golpe... Por eso los alemanes que más trabajaron para conservarlo se convirtieron después en sus mejores destructores... Lutero que era un hombre del pueblo sin ninguna tradición de las castas dominantes, aunque su voluntad fue la de reconstruir la Iglesia... fue sin que él lo supiese y lo quisiese, el inicio de su destrucción»³³. Se podría añadir que los alemanes que iniciaron la destrucción del cristianismo quisieron luego reedificarlo con criterios formales: esta fue la obra del idealismo alemán.

La historia nos muestra, de muy distintos modos y en diversas maneras, que una moral formal tiene sus días contados; la moral formal se llena inmediatamente de peligrosos idealismos de nuevo cuño. El voluntarismo nominalista y el subjetivismo

32. *Ibidem*, pág. 84.

33. SUBILIA *Interpretationi di Lutero...*, cit., pág. 12 y ss. En *Más allá del bien y del mal*, Madrid 1972, pág. 77, Nietzsche presenta el protestantismo como una forma de orientalismo político, carente de delicadeza e iniciado por un rudo campesino, e idénticas observaciones se repiten en su obra *Genealogía de la moral*, Madrid 1972, pág. 168 y ss... En esta apreciación de Nietzsche coincide A. Comte para quien el protestantismo es *vulgar e irracional*; en su afán de retorno a un religiosidad más primitiva, renunció a los enormes progresos logrados, puso como modelo el Antiguo Testamento: *la parte más atrasada y peligrosa de la escritura*, y trató de destruir los dos principios sobre los que se había basado sabiamente el orden medieval: la separación entre los poderes civil y religioso y la custodia de los valores morales en la jerarquía eclesiástica por medio del celibato (Cfr. SUAREZ, L., *Grandes interpretaciones de la historia*, 4ª ed., Pamplona 1982, p. 127).



cartesiano, (ambos como decimos ontológicamente ligados a la teología protestante) tenían forzosamente que conducir a un resultado: la liberación de la regla moral. Yo soy la moral de mi mismo, Yo soy el principio único de la regla moral. Así lo comprendió el profeta del mundo moderno: Nietzsche; en él aparece el formalismo como tránsito, la transmutación de los valores. Nietzsche comprende que el cristianismo es la raíz de los valores morales, y que toda la filosofía moderna es simplemente una fundamentación del cristianismo por otras vías. Propone por ello la creación de un nuevo derecho una nueva moral y un nuevo hombre. Para Nietzsche la Babilonia del pueblo de Dios no es el papismo, sino el cristianismo: que hace de los hombres siervos.

Reemprende Nietzsche la diatriba contra toda metafísica y contra todo dogmatismo (que es típicamente luterana no sólo por su contenido sino incluso en su terminología). En un momento determinado sin interrumpir su discurso, una de sus ideas más luminosas estalla con brillante intensidad: «las intenciones morales o inmorales —dice Nietzsche— han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera... De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose; ¿a qué moral quiere esto (quiere él) llegar?»³⁴. En definitiva, señala agudamente Nietzsche, primero está la moral y luego la filosofía. Toda filosofía es —según Nietzsche— la búsqueda de un principio primero para poder fundar la moral y el derecho, y para poder encontrar la razón del poder, pero la moral era ya conocida *a priori* por el filósofo: la moral era la cristiana. Este es, a mi juicio, el primer pensamiento de Nietzsche, la raíz más profunda de su filosofía: todos los principios y reglas éticas y jurídicas del moralismo contemporáneo, son, en realidad, verdades cristianas encubiertas y desarraigadas. Es el cristianismo (y el judaísmo) presentado de otro modo. El pensamiento moral de la filosofía moderna quiere reconquistar «algo que en otro tiempo fue poseído *con mayor seguridad* aún,

34. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal...*, cit., pág. 26.



algo perteneciente al viejo patrimonio de la fe...»³⁵. En su búsqueda los jóvenes teólogos de Tubinga salieron a registrar la maleza³⁶... pero Dios ha muerto. Toda la filosofía alemana es una teología camuflada³⁷.

Según Nietzsche, si el cristianismo es la raíz de los principios morales, la libertad del nuevo hombre exige la superación del cristianismo. El cristianismo (y el judaísmo) es un atentado contra la vida; por medio del cristianismo se consigue la sumisión del fuerte y el predominio del débil; el amor al prójimo es una treta para someter a los fuertes, a los superiores, al mundo germánico. El cristianismo y el judaísmo han creado un mundo de débiles y han ennoblecido a los mediocres. Nietzsche nos ofrece un nuevo ideal: viva el hombre y su fuerza. El pecado es un invento para reprimir al fuerte; por eso nada es verdad, todo está permitido, la vida es voluntad de mando, los débiles deben perecer. El estilo de Nietzsche, es una transmutación del lenguaje y contenido de la cautividad de Babilonia (pero ampliando la crítica a toda la moral cristiana y judía). Es la nueva moral: del pangermanismo, la violencia, la destrucción y el poder³⁸.

En definitiva, y resumiendo, si la verdad no es cognoscible no existe razón moral, pues por la sola razón no se puede llegar a inducir o deducir principios morales. La alternativa es la moral formal kantiana del imperativo categórico y de la libertad legal³⁹, pero frente a esta moral formal la crítica de Nietzsche

35. *Ibidem*, pág. 30.

36. *Ibidem*, pág. 31.

37. Véase FLOREZ, *cit.*, pág. 403.

38. «La Iglesia católica es para mí la más grande corrupción imaginable... Nada dejo libre de su contacto corruptor; de todo ha hecho un antivallor; de toda verdad mentira; de toda honradez vileza» (*El anticristo*, trad. esp. Madrid 1973, véase desarrollado por FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid 1980).

39. Según Kant, los principios morales tienen su asiento completamente en la razón y no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico. Se presentan como *a priori* dogmáticos. Sin embargo Kant, cuando desarrolla su teoría del derecho, adopta el concepto de *Libertad legal*, que implica en realidad una obediencia ciega a la ley política. No se trata más que una versión remozada de la ética Luterana; el famoso *Himno al deber*, de la *crítica de la razón práctica*, es una bella página del más puro estilo militar y prusiano. (Véase ALVAREZ CAPEROCHIPI, *cit.*, pág. 200 y ss.). No debe olvidarse que en la filosofía del idealismo alemán fundamenta el Estado formal-militar prusiano de la reunificación alemana.



es demoledora. La moral kantiana es artificial y artificiosa. Es, ni más ni menos, que cristianismo camuflado.

e) El contenido material de la moral protestante

Hemos concluido, en las líneas anteriores, con la afirmación de que los principios morales protestantes son puramente formales, sin contenido sustancial propio. El carácter divino del poder del príncipe, y la negación del derecho natural, desarraiga la ley positiva de un contenido moral intrínseco, y confunde legalidad y legitimidad. Esta radical afirmación puede parecer exagerada y contradictoria; ¿acaso tras quinientos años de reforma ha dejado de existir el derecho? Por el contrario, el mundo occidental protestante ha conquistado el universo. La fortuna histórica ha sonreído al luteranismo. ¿No es contradictorio afirmar que el protestantismo carece de una moral y de un proyecto de ordenación social?

Nietzsche, como antes veíamos, asimila en su crítica a los dos grandes sistemas morales de la modernidad: el cristianismo y el judaísmo. A mi juicio, esta asimilación no es el delirio de una mente enfermiza, sino que, muy por el contrario, es una intuición genial. La reforma, como vamos a desarrollar a continuación, supuso una importante aproximación de la ética cristiana a la ética judía. La razón más profunda de la supremacía histórica del mundo occidental protestante está, a mi juicio, en la incorporación por el mundo protestante de los principios materiales de organización y de moral del pueblo judío.

La moral protestante —como hemos visto— basada en la incognoscibilidad de la verdad, carece de principios morales materiales; es una moral de obediencia a los poderes civiles establecidos sin exigir o imponer un orden moral o jurídico sustantivo. En estas condiciones... ¿dónde se encuentra la verdad moral y jurídica?, ¿cómo organizar la sociedad? A mi juicio, para poder responder a estas preguntas, en aquellos puntos en que el protestantismo rompe con la tradición, la hipótesis de la

aproximación e identificación entre judaísmo y protestantismo es la más verosímil. El protestantismo toma principios materiales de la ética y moral judía. Esta aproximación entre protestantismo y judaísmo se puede intuir y observar desde distintas perspectivas. En primer lugar, y muy especialmente, debe subrayarse que la libertad de interpretación de la escritura (el principio de la sola escritura) y la carencia de una interpretación auténtica de la palabra, favorece (sobre todo en tiempos de escasa cultura) el prestar una atención preferente a la mucho más extensa, plástica, alegórica y detallada exposición del Antiguo Testamento. No se puede negar que el Nuevo Testamento es mucho más intelectual, profundo y selecto que el del Antiguo Testamento; pero, por su parte, el Antiguo Testamento tiene una capacidad sugestiva y un estilo alegórico y popular superior al del Nuevo Testamento. Por todo ello cuando con la introducción de la imprenta la Biblia abandona los claustros donde era guardada y se difunde entre el pueblo, va a ser el Antiguo Testamento el que causa mayor impacto. La moral ejemplificada en cada caso concreto por una alegoría histórica, es mucho más fácilmente comprensible que el mensaje abstracto de amor y perdón que domina el Nuevo Testamento. Además, una moral de la acción y del resultado es mejor asimilable por un pueblo poco instruido que una moral de la intención. El calvinismo especialmente, parte del principio de la inmutabilidad de la Palabra y coloca en el mismo plano el Antiguo y Nuevo Testamento. Por otra parte, la tradición interpretadora de la escritura por la Iglesia no sólo se pierde sino que se niega expresamente por la reforma; la crítica feroz e indiscriminada a la Iglesia católica reniega muy especialmente de la filosofía escolástica: ¿a dónde acudir para poder desarrollar un cuerpo de doctrina auténticamente reformada?, ¿cómo y en qué principios se pueden institucionalizar dogmáticamente las Iglesias protestantes?; cuando la necesidad de institucionalización acucia, las iglesias protestantes forzadas a llenar el vacío dogmático, reciben fuerte influencia de la muy importante e interesante tradición religiosa medieval judía (particularmente la Kabala española). La tradición calvinista y puritana (que tiene una doctrina jurídica e institucional más precisa y concreta que la luterana) es especial-



mente tributaria de los principios morales y jurídicos recogidos en el Antiguo Testamento.

Por su parte los judíos fueron, ya desde el origen, fervientes defensores y propagadores del espíritu de la reforma. La afirmación es muy especialmente verificable en España. La simpatía de los «marranos» españoles hacia Lutero parece indudable pues ven en él al enemigo de la inquisición; se ha documentado muy especialmente la influencia de los comerciantes judíos de Amberes en la publicación en español de las obras de Lutero y en su envío y distribución por España⁴⁰. A las autoridades españolas, el movimiento luterano les parece conexo con las revueltas de los comuneros y financiado por los «marranos» de Amberes; esta es la razón por la que se ordena el secuestro de las obras de Lutero el 7 de abril de 1521⁴¹. La expulsión de los judíos —auténtico pecado original de la España moderna— genera en estos un comprensible odio hacia la inquisición que les había perseguido (y a quien creían fundamental responsable) y en general hacia la España de la contrarreforma; este enemigo común tiende sin duda a aproximar a judíos y protestantes durante las guerras de religión.

Otros muchos indicios pueden aportarse de esta aproximación entre protestantismo y judaísmo. La carencia de una auténtica Iglesia enraizada en la tradición, y la difuminación del dogma cristiano por la negación del principio de autoridad, favorece la conversión de un gran número de judíos a las iglesias cristianas; para comprender estas conversiones masivas debe tenerse en cuenta las grandes persecuciones a los judíos que cerraron el medioevo, y el terror que debían sentir ante la experiencia de su reciente expulsión de España. El protestantismo les ofrece ahora la posibilidad de integrarse plenamente en la sociedad cristiana sin abandonar sus creencias y costumbres, en la medida en que la sociedad cristiana pierde su identidad dogmática. Por otra parte, la falta de escuelas teológicas protestan-

40. Cfr. REDONDO, *Luther et l'Espagne de 1520 a 1536*, «Melanges de la casa de Velazquez», París 1965, págs. 159/161; MARTIN HERNANDEZ, *Influencia de Lutero en España durante el siglo XVI*, RA, 75, 1983, pág. 357.

41. GOÑI GAZAMBIDE, *La imagen de Lutero en España: su evolución histórica*, «Scripta theologica», 1983, pág. 370.



tes, favorece que en los momentos posteriores a la reforma las cátedras de teología sean detentadas preferentemente por judíos conversos o por sus descendientes⁴². Basta por fin como botón de muestra de la aproximación entre judaísmo y protestantismo el gran número de nombres judíos que luteranos y calvinistas ponen a sus hijos después de la reforma o la trascendental participación que tienen luego los judíos en la marcha y evolución del mundo protestante. Los judíos que estaban identificados como pueblo en la sociedad medieval, están hoy en día perfectamente integrados en la sociedad protestante.

Como consecuencia de todo ello, la visión teocrática del poder del Antiguo Testamento, y la moral resultiva judía, influye como modelo (aunque inconsciente) en la práctica y organización de los principados protestantes. El Estado protestante se organiza siguiendo el modelo judío como si se tratase de una teocracia secularizada. La moral protestante organiza el derecho y la sociedad política sobre el mesianismo y la intransigencia política de sentirse el pueblo escogido. El carácter eclesiástico-estatal-teocrático de la organización política está especialmente marcado en el pensamiento de Calvino⁴³: la Iglesia de Dios es el pueblo de los elegidos, de los predestinados; la Biblia, de la que se utiliza también la legalidad del Antiguo Testamento, se convierte en fuente preferente de autoridad religiosa, civil y política. Es, en cierta medida, un cristianismo judaizado. También en los principados luteranos, la secularización de la Iglesia trae consigo una divinización del Estado. La divinización del poder del príncipe le otorga unos indudables rasgos teocráticos que están presentes en la formulación del principio de la soberanía política. Pero la influencia no sólo se limita a la legitimación y

42. El argumento puede verse desarrollado por PARADOWSKI, *Sociología del protestantismo*, en particular, IV, «Verbo», 168, septiembre-octubre, 1978, pág. 119 y ss. En general se puede discrepar radicalmente de ese autor por su visión excesivamente crítica del judaísmo. En mi opinión por el contrario, la incorporación de los principios éticos judíos evitó la degradación del protestantismo. Ningún pueblo ha aportado tanto al progreso de la humanidad como el judío.

43. Cfr. por ejemplo, *Antología*, trad. de Gutiérrez Marín, Barcelona 1971; ZULETA PUCEIRO, (cit., pág. 1424) insiste sobre la idea de que el calvinismo hace del espíritu jurídico del Antiguo Testamento la norma jurídica fundamental.

organización del poder político sino a todas las esferas de la ordenación económica y social. La moral judía se adapta inmejorablemente a la moral del comerciante y a los medios mercantiles y financieros donde triunfa la reforma. Probablemente esta amalgama entre reforma y judaísmo es la razón más profunda de la nueva ética de la propiedad como fin del Estado que es el punto común del iusracionalismo, la ilustración, el liberalismo y el idealismo alemán, y que encuentra finalmente en Adam Smith su formulación. La moral judía, tal como es recogida por el Antiguo Testamento, es una moral que valora los actos fundamentalmente por sus resultados, que considera el triunfo como una manifestación de la bendición divina, y la riqueza como símbolo de rectitud moral (se pierde con ello la visión agustiniana de la historia y de la moral que hasta entonces había prevalecido)⁴⁴. Es una moral fundamentalmente retributiva, regida aún por la ley del talión (aunque en el judaísmo por la visión providencialista de la historia, por el reconocimiento, de la participación de Dios en la historia, así como por la fijación expresa de unas normas objetivas de moral, se realiza la superación histórica del orientalismo político)⁴⁵.

44. La conocida tesis de MAX WEBER, (*Ética protestante y espíritu del capitalismo*, trad. esp., Madrid 1955) sobre la relación entre calvinismo y capitalismo ha merecido distintos comentarios, y en general, existe copiosa bibliografía insistiendo sobre el tema (Cfr. por ejemplo TAWNEY, *Religion and the rise of capitalism*. Londres 1926; BESNARD, *Protestantisme et capitalisme*. La controverse postweberienne, Paris 1970). SAMUELSON, (*Economía e religione*, Roma 1973) interviene en el debate para criticar la teoría de Weber, y para mantener que la religión es independiente de la economía. Según este autor, el capitalismo se origina en la ciudad italiana y hanseática y con el desarrollo tecnológico de la industria textil; en su opinión el triunfo no está ligado a la religión como lo prueba que por ejemplo el mayor banquero de la antigüedad (Fugger) era católico; según SAMUELSON el puritanismo calvinista no sólo no es beneficioso para el desarrollo capitalista sino que lo retarda, pues considera pecado la acumulación de riquezas. Para Samuelson, Franklin no es un puritano como pretende Weber, sino un deísta que edifica una moral y una virtud del puro altruismo. El capitalismo —en la conclusión de ese autor— está en contradicción con el puritanismo.

45. El judaísmo significa la superación histórica de la ética resultativa a través de la formulación de unos principios objetivos de moral (el decálogo) y por el reconocimiento de la intervención directa de un Dios subjetivo en la historia (y la retribución tanto individual como social, lo que libera al hombre de la necesidad de reestablecer la justicia con la venganza). El judaísmo, además, no



En definitiva, la conclusión es que si bien el protestantismo carece propiamente de unos principios materiales de organización moral y jurídica, toma para sí los principios materiales judíos y los universaliza.

f) *Consecuencias políticas del pensamiento protestante*

La aparición del Estado y su misión redentora y liberadora del hombre es la consecuencia política del pensamiento protestante. El Estado surge, como forma de organización, de los presupuestos teológicos de la reforma protestante⁴⁶.

Pero... ¿qué o quién es el Estado? Al Estado nadie nunca lo ha visto. Hegel nos lo presenta como la identidad del espíritu del pueblo, es Dios mismo proyectado en la temporalidad de la historia; Nietzsche lo presenta como la teología de la muerte de

sólo establece claramente los principios objetivos de la moral sino que también ejemplifica alóricamente los actos humanos señalando la dirección del bien. La voluntad se convierte entonces en el principio supremo de la moral y se admite la libertad como presupuesto de atribución de la responsabilidad y como razón suprema del derecho y de la historia. Es a mi entender el judaísmo (antes que el cristianismo) el que ha generado la libertad como principio de organización de lo social y lo político.

46. La consideración de los principios jurídicos como principios teológicos secularizados aparece formulada expresamente en el pensamiento islámico y en el medieval católico pero se oscurece en el mundo moderno probablemente por la tajante dicotomía entre lo religioso y lo profano introducida por la reforma. Los autores tradicionalistas del XIX como De Maistre, Boland y Donoso Cortés, insisten en esa relación y, muy especialmente, BALMES, (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid 1851, pág. 7 y ss.). También autores modernos como SCHMITT (*Teología política*, en «estudios políticos», Madrid 1975, pág. 1415) insiste en que todos los conceptos relevantes del mundo jurídico son conceptos teológicos secularizados. Proliferan actualmente importantes estudios de historia social que tienden a poner el acento (quizás por resonancias weberianas) en los orígenes y claves religiosas de la identidad social de los pueblos. Por ejemplo, BERCOVITCH, (*The puritan origins of the american self*, N. Haven-London, 1975), destaca que los puritanos fundadores de Nueva Inglaterra al escapar de la persecución religiosa, por su espíritu calvinista, tendían a considerar América la tierra de promisión, la Jerusalén liberada, el reino de Sión; América del Norte y su identidad política —según Bercovitch— se forma como parte de la historia de la salvación.



Dios⁴⁷. En las líneas anteriores comentábamos algunos de sus rasgos característicos; decíamos que al esconderse Dios, el Estado se convierte en el único origen ontológico de la distinción entre bien y mal; el Estado es la fuente de la legalidad, el principio de legitimación del poder absoluto (soberano) del príncipe, el elemento definitorio del ser de las cosas.

En la filosofía de Hegel, que informa el pensamiento de la modernidad, se presenta al Estado como el devenir del espíritu que toma autoconciencia de sí; por eso, como encarnación del espíritu en el tiempo, el Estado es la identidad del hombre, su libertad y el progreso. El Estado integra al hombre en un devenir universal en el que queda liberado de la responsabilidad individual⁴⁸. El devenir del Estado cubre la identidad del hom-

47. Significa la muerte de los pueblos; es el ídolo de los débiles, el paraíso de la mediocridad e irresponsabilidad. El Estado se fundamenta en un teologismo antropocéntrico (GOYARD-FABRE..., pág. 82). Es frío incluso cuando miente; y esta es la mentira que se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el pueblo». Allí donde el Estado acaba, comienza el hombre (pág. 85). El hombre gregario es la única especie del hombre permitida (*Más allá del bien y del mal...* cit., pág. 129). El mundo político queda por culpa del Estado —según Nietzsche— vacío de energías creadoras y llamado a dar cobijo a la irresponsabilidad y la mediocridad.

48. «Ante una orden del Estado mi conciencia puede experimentar escrúpulos, la cosa prescrita puede parecerme inhumana, injusta, criminal. ¡No importa! Estas confusiones y estos escrúpulos de la conciencia sólo tienen un valor subjetivo, los rechazo con el valor de la moralidad auténtica que ha llegado a ser mi segunda naturaleza, sin embarazarme con la reflexión que delibera. Sé que cumplo con la exigencia absoluta de una conducta verdaderamente ética, el deber absoluto —lo que es— haciendo lo que el Estado, es decir, el Espíritu, me prescribe, y sé que el Estado mismo, envolviendo la esfera del derecho abstracto y de la moralidad, pero superior a ellas, no está limitado por las reglas del derecho ni por las del bien y del mal, tales como los conoce la conciencia. Queriendo como mi propio ser lo que quiere el Estado, poseo mi libertad real y estoy protegido, no sólo por mi superior jerárquico, sino por la inquebrantable certeza del orden objetivo y universal en el que se manifiesta Dios. La *Sittlichkeit* es prácticamente la moral del sacrificio de la conciencia al Estado realizado espontánea y alegremente. Esta moral es la que Hegel, después de haberle dado la investidura del Espíritu del mundo, ha regalado a la comunidad germano-protestante y a la civilización occidental en su ocaso». MARITAIN, *Filosofía moral*, trad., esp., Madrid 1962, pág. 219. Sin embargo, no debe limitarse la crítica a esa postura, a la crítica de la filosofía hegeliana. Esta doctrina que Hegel formula es la esencia de la concepción ética del protestantismo. El ser en sí orgánico, derivado de soberanía, es el Estado, el poder y la ley. El hombre encuentra su libertad, su ser, en el Estado. La libertad es obedecer la ley, por que la ley es la suprema ética. Esto significa el Estado; este es el punto común a



bre y su responsabilidad. El Estado es una unidad orgánica definida por la soberanía⁴⁹. Los grupos intermedios entre el hombre y el poder, pierden identidad sustancial ante el Estado como unidad orgánica (la única) de lo político y de lo social.

Sin embargo, las consecuencias últimas de la identidad dogmática del Estado se muestran más claramente tras un proceso histórico y político de larga duración que, muy probablemente, aún no ha concluido. Nuevamente en este proceso de larga duración podemos encontrar una unidad e identidad del pensamiento político desde Lutero hasta el idealismo alemán.

La teoría moderna del Estado, trae consigo la crisis definitiva del universalismo cristiano medieval alentado desde los lejanos orígenes de la restauración carolingia y de la formación del sacro romano imperio germánico⁵⁰. Aparece en sustitución del reino cristiano corporativo y estamental, el Estado nacional, donde el príncipe soberano y su voluntad omnímoda, ilimitada e irrevocable son la razón ontológica de la unidad política⁵¹.

todas las filosofías políticas desde la reforma protestante. Varían las formulaciones, pero se trata del mismo sujeto: el Estado. Las afirmaciones del texto anterior pueden hacerse con igual propiedad en el Estado nacional-socialista, el marxista o el liberal; y también, desde luego, en el absolutismo del antiguo régimen.

49. Sobre este punto insisten autores como Maquiavelo, Bodino, etc... (Cfr. BRANCOURT, *Des «estats» a l'état: evolution d'un mot*, «Archives de philosophie du droit» 1976, pág. 39). Todos los autores están de acuerdo en poner de manifiesto la incidencia del protestantismo en el origen de la sociedad secularizada y del poder político absoluto (Cfr., por ejemplo, aparte de los ya citados, TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, Trad. esp., México 1967). Aunque no está de más el presentar el absolutismo político y la secularización como un proceso evolutivo que trae sus profundas raíces de más atrás: *políticas* en las luchas contra el papado, *ideológicas* en el nominalismo. Los juristas, a partir del renacimiento de los estudios de derecho romano en Bolonia, tienden a reestablecer la noción antigua y pagana del Estado (VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1962).

50. GIERKE, *Les Theories politiques du moyen age*, Paris 1914.

51. La razón sustancial (material) fundamentadora del Estado es la soberanía. La ética del Estado es también en su origen una ética de la propiedad privada. En este punto coinciden el pensamiento de la ilustración (Jovellanos, Locke, Rousseau, Montesquieu), la obra jurídica de la revolución (desamortización y desvinculación) y el idealismo alemán (Kant, Hegel, etc...). El tema se estudia especialmente en los capítulos II y V de mi libro ya citado: *La propiedad en la formación del derecho administrativo*, Pamplona 1983. La crisis de la moralidad objetiva del Estado se produce por el incremento de la actividad de



Llama la atención la radical transformación que la reforma introduce en el fundamento de la legitimidad del poder; en la doctrina clásica española se parte del principio absoluto de la naturaleza libre del hombre; la potestad de dar leyes sólo es legítima en cuanto conviene al régimen de la comunidad, hay una comunidad natural: la familia a la que siguen otras más complejas que sin embargo cuanto más alejadas están del hombre son más innecesarias. Como la potestad de dominar a los hombres a ningún hombre ha sido dado inmediatamente por Dios, el poder político ha de ser otorgado jurisdiccionalmente, y el pacto afecta a la identidad de la ley misma y no sólo a la aceptación plebiscitaria de un Estado ya existente. La ley surge siempre de abajo a arriba (jurisdicción)⁵². Por el contrario, el príncipe protestante recibe todo el poder directamente de Dios, sin que Dios determine el contenido del derecho y de la ley. Por eso, según la doctrina política protestante, el príncipe es irresponsable y su poder irrevocable⁵³. El Estado nace revestido de una cierta sacralidad y religiosidad⁵⁴; es, por así decirlo, la divinidad presente de un mundo que ha declarado a Dios escondido; viene, como dice Hobbes, a liberar al hombre caído de sus

la administración que origina una ética de la acción y del resultado (aparecen entonces conceptos como el servicio público y el dominio público), se favorece la discrecionalidad administrativa como razón ontológica del derecho. Fausto de Goethe comienza el evangelio según San Juan diciendo: «En el principio era la acción», y el mismo Fausto se pregunta «¿y si el mundo entero progresa, acaso no puedo yo romper mi palabra?».

52. Véase por ejemplo, SUAREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Trad. esp., Madrid 1918, tomo II, pág. 7 y ss.

53. El pensamiento está expresamente formulado por Lutero (Cfr. GARCIA VILLOSLADA, II, 128). La doctrina política luterana se formula principalmente en su libro: *De la autoridad temporal y hasta qué punto se le debe prestar obediencia* (1522); la autoridad y la espada temporal son, según Lutero, de institución divina. En su escrito de 1526 sobre *si los hombres de guerra pueden estar en gracia de Dios*, responde que nunca es lícito alzarse en rebeldía contra un príncipe, aunque sea injusto y cruel, pues la venganza es exclusiva de Dios. Para Lutero, la razón última del poder y de la ley es la represión del pecado (GARCIA VILLOSLADA, cit., II, 409). Contrasta en esto el pensamiento protestante con el de la escuela clásica española que concebía el poder limitado por la jurisdicción y esencialmente revocable (Cfr. el extraordinario libro, de CARPINTERO BENITEZ, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vazquez de Menchaca*, Salamanca 1977). Sólo desde la concepción protestante del poder aparece la consideración del poder como soberano.

54. FLOREZ, *La incidencia...*, cit., pág. 395).



malos instintos⁵⁵. La noción judía de Estado teocrático influye directamente en la configuración del Estado tras la reforma. La nueva moral resultativa define al Estado por medio de una nueva palabra mágica: el progreso.

Siendo el Estado la única y exclusiva unidad orgánica de lo universal, tiene vocación de destrucción de todos los derechos particulares de carácter territorial o corporativo (Fueros, derechos particulares de carácter territorial-municipal, singularidades de reino, derecho estamental corporativo, etc. ...). Todo derecho particular de reinos, ayuntamientos, gremios, etc..., surgido de una concepción jurisdiccional del poder político, está en contradicción con el nuevo derecho general, universal y público que promulga el príncipe soberano (titular exclusivo del poder legislativo). El proceso se concluye tras la revolución francesa en la que se sienta el principio absoluto de que la ley pública es la única fuente de derecho. El antiguo régimen se nos presenta como la larga marcha hacia el liberalismo⁵⁶. Las dos palabras: progreso y privilegio, han servido, cuando se acuñan con la doctrina política del Estado moderno, para otorgar poderes discrecionales a un príncipe o a una administración y han sido el supremo instrumento empleado en la derogación de todos los derechos particulares, territoriales y gremiales.

La evolución hacia una moral estrictamente resultativa (como parece desprenderse de la legitimación del poder en el progreso), trae consigo también el fin de la verdad como principio primero rector de las relaciones entre el poder y los ciuda-

55. Los principios luteranos se desarrollan luego desde una perspectiva jurídica, especialmente por Hobbes y por el iusracionalismo protestante (Cfr. SCHMITT, *Hobbes*, Trad., esp., Madrid 1941). Se presenta como ideal el oponer la unidad racional de un poder inequívoco a la anarquía feudal.

56. Con el renacimiento de los estudios de derecho romano, los juristas se enamoran de la uniformidad precisión y lógica de un derecho general, legislado y uniforme. Colaboran y fomentan un poder legislativo centralizado. Por eso, un poder soberano y un modelo protestante de legitimidad política resulta especialmente grato a los juristas. Los juristas rodean de boato y majestad la voluntad caprichosa y a veces irresponsable del príncipe. La codificación es el punto final de esta evolución hacia un derecho racional, general y legislado, y seguramente su fracaso definitivo; el fracaso metodológico del derecho codificado pone fin definitivo a los sueños de los racionalistas. Y es que las palabras son, por sí y en sí, vanas y vacías; su sentido es el que les da el intérprete. Sólo desde una comprensión universal anterior se puede entender el sentido de las palabras.



danos; frente a la verdad surge como principio político de orden superior *la razón de Estado*. La razón de Estado significa que en la gestión de los intereses públicos la voluntad del príncipe es por sí misma y en sí misma la moral. La verdad se muestra incognoscible y en todo caso instrumental y formal. También la verdad está al servicio de la eficacia y discrecionalidad del poder político; sólo el que ejerce el poder sabe —o puede saber— cual es la razón de Estado. Este es el resultado de una moral resultativa; deja de existir la verdad en sí, y surge la verdad como instrumento.

Las consecuencias políticas del pensamiento protestante y la identidad dogmática y ontológica del Estado, no aparece clara inmediatamente sino que se va perfilando a través de un proceso histórico lento y complejo. El antiguo régimen supone el desarrollo de los principios políticos del Estado protestante (aún en los países católicos)⁵⁷ y puede considerarse como un tránsito hacia la revolución liberal donde estos principios se plasman con mayor idoneidad. Por ejemplo, como ya señalábamos, el príncipe en el antiguo régimen se ve obligado a convivir con los grupos gremiales y corporativos y con los derechos particulares, y sólo después de la revolución francesa se pone fin a los «privilegios» y se afirma el exclusivismo de la ley pública⁵⁸. Todas las reformas políticas consumadas y realizadas por la revolución

57. El antiguo régimen está directamente vinculado a la estructura, organización y fundamento del Estado protestante. La monarquía de Luis XIV en Francia y el absolutismo borbónico, son manifestaciones particulares del concepto de soberanía política frente a los grupos corporativistas. En el *Tartufo* de Moliere se reitera la acusación luterana de hipocresía a toda forma pública de religión. La supresión de los fueros de Aragón y Valencia por Felipe V, supone la introducción del modelo político protestante en España. El liberalismo y la revolución francesa incorporan luego los principios políticos de la reforma en los países católicos; los tres principios claves institucionales del liberalismo: constitución, desamortización y matrimonio civil están ligados a los principios dogmáticos protestantes de negación de la tradición, soberanía política como principio determinativo de la propiedad y exclusivismo legalista identificador de legalidad y legitimidad. TOCQUEVILLE, (*L'ancien regime et la revolution*, París 1967, pág. 242) señala agudamente la diferencia sustancial: a la herejía de Lutero, sigue la incredulidad de la revolución.

58. El propio HEGEL, (*Filosofía de la historia*, cit., pág. 662 y ss.) comentando los levantamientos de campesinos opinaba que el mundo aún no estaba maduro para la reforma.

liberal se inician realmente durante el antiguo régimen⁵⁹. El Estado del antiguo régimen y el Estado liberal sólo se diferencian en el principio de legitimación formal del poder político (y en el papel reconocido a la monarquía) pero existe una continuidad institucional y estructural por encima de la aparente diversidad, y toda la evolución histórica está presidida por la marcha de la organización política a su adaptación a los presupuestos dogmáticos sentados por la idea.

Podemos concluir, que la consecuencia política fundamental de la teología protestante es el concepto de soberanía política, como alma orgánica autodeterminativa del poder, la propiedad y el derecho. La soberanía hace nacer una unidad orgánica y universal (el Estado) de la que fluye el derecho como una voluntad que determina esotéricamente el bien y el mal. El *iter* evolutivo de la organización política desde la reforma es, simplemente, la historia del continuo engrandecimiento del Estado como universal, y la cada vez más profunda y decisiva integración del hombre en el engranaje del Estado. Esta profunda y decisiva integración se produce lentamente por medio de la destrucción de los grupos intermedios y de los derechos particulares en los que el hombre, como singular, encuentra su identidad. El devenir de la idea se nos presenta así como necesario y predestinado, pero a la vez como lento y torturado.

g) Reforma protestante y noción jurídica de propiedad

La definición subjetiva de propiedad («La propiedad es el derecho de gozar y de disponer de una cosa, sin más limitaciones que las establecidas en las leyes»: art. 348 del Código civil) es característica del derecho moderno; el sistema

59. Catastro, reforma tributaria, sistema financiero, desamortización de propiedad eclesiástica y municipal, destrucción de la autonomía local, libertad de comercio y de industria frente a la estructura gremial de producción y comercio, matrimonio civil, etc...

aristotélico-tomista es claramente objetivista⁶⁰. La concepción subjetivista de la propiedad es, en realidad, una manifestación concreta de la concepción subjetivista de la filosofía a partir de la reforma protestante. En la concepción aristotélico-tomista, la propiedad son las cosas mismas; sólo después de la reforma, y por influencia de su individualismo epistemológico, pasa a considerarse la propiedad como un derecho subjetivo. La noción de propiedad evoluciona paralelamente a los presupuestos teológicos y metafísicos de organización de la sociedad política.

En los presupuestos de la teología luterana, que informan luego el devenir del pensamiento humanista, se pueden encontrar dos instancias o fases sucesivas; en un primer momento prevalece y destaca el individualismo del carácter (directo e individual) de la relación del hombre con Dios (y la negación de cualquier género de intermediación o de destino comunitario); en un segundo momento, se manifiesta la predestinación salvífica y la igualdad de participación de todos los hombres en la gracia. Estos dos principios han informado el devenir de la filosofía y de la moral (vease *Supra*). Pues bien, el doble aspecto, y su carácter sucesivo, se observa en la evolución de la noción de propiedad en el mundo moderno. En una primera fase, que culmina en la revolución liberal, se afirma el carácter exclusivamente privado e individual de la propiedad, y se destruyen todas las formas de propiedad común y corporativa (negándose cualquier género de intermediación entre el hombre y el poder); en la segunda fase, destruidas ya todas las formas comunitarias y corporativas de propiedad, se propugna la integración orgánica de todos en el Estado, y la igualdad económica de todos ante el Estado. El mundo jurídico reproduce, en la configuración de la propiedad, los mismos presupuestos ontológicos que antes se plantearon en la teología.

Pero, ¿qué es la propiedad? En mi opinión, la propiedad es un instrumento (lo real si se quiere) que traduce a la realidad social, emotivamente, inconscientemente e inmediatamente, los valores ideológicos admitidos. La noción jurídica de propiedad

60. Cfr. GROSSI, *La notione di propieta nelle inagurationi dell'età moderna*, en «Quaderni fiorentini», Milano 1972, p. 287.



está por ello ligada directamente a la concepción global y unitaria de la totalidad, y sólo puede ser explicada coherentemente desde la totalidad. A mi juicio, la propiedad puede definirse como el principio epistemológico del derecho; en él incide la resolución del conflicto supremo de la identidad del hombre como individual, y su integración en la sociedad y en el Estado.

El individualismo y el subjetivismo introducido por la reforma, se traduce en una nueva noción de propiedad que propugna como forma ideal de propiedad la propiedad individual y subjetiva (la propiedad privada). En el antiguo régimen, la noción de propiedad (privada) se utiliza como instrumento de destrucción de toda forma de propiedad señorial, común y de gremios y corporaciones; las formas sociales de organización comunitaria no se ajustan a la filosofía política imperante —por estar en contraposición con la noción de libertad individual y la configuración del Estado como unidad exclusiva de lo universal—, y por eso las formas estamentales de propiedad son forma extravagantes destinadas a desaparecer. El liberalismo y la revolución francesa son el punto final de ese proceso. En el antiguo régimen, el ámbito respectivo de las distintas formas de propiedad (propiedad pública, propiedad común, propiedad municipal, propiedad señorial, etc...) nos da idea exacta del ámbito de poder respectivo de cada uno de los grupos y estamentos en la estructura social; la crisis del antiguo régimen tiene un fundamento filosófico preciso en el individualismo cartesiano y protestante, que genera el individualismo de la propiedad. Por eso, el individualismo epistemológico culmina en el liberalismo que sólo conoce una única forma de propiedad (la propiedad privada) tal como es otorgada por la unidad de lo universal: el Estado. Puede decirse que deja de existir la propiedad y nace el derecho de propiedad (tal como es definido y configurado por el Estado). El proceso de apropiación por el Estado de toda la propiedad estamentaria, para su entrega a la iniciativa individual, se consuma en la desamortización que sigue a las revoluciones liberales en los países católicos. En la desamortización, el Estado entrega al propietario privado individual, todos los restos que pervivían de propiedad estamental (tanto los bienes de las



corporaciones: desamortización civil, como los de las órdenes y congregaciones religiosas: desamortización eclesiástica). Pero podemos preguntarnos, ¿qué es la propiedad privada en el liberalismo? A mi juicio no existe una visión coherente, positiva, de qué es la propiedad privada, sino sólo una concepción negativa (dialéctica) de la propiedad. La propiedad es para los liberales la propiedad *no* vinculada, y la propiedad *no* estamental, pero sin una coherente definición de su identidad dogmática. La propiedad es, en todo caso, lo que el Estado dice que es y tal como el Estado dice que es.

Con la revolución liberal no se terminó el devenir de la historia, sino que ésta sigue su marcha imparable. Una vez consumado el aspecto patrimonial de la revolución liberal (desamortización y desvinculación), quedan solos, mirándose, el individuo y el Estado; existen únicamente, como formas de propiedad, la propiedad pública y la propiedad privada. A mi entender, el liberalismo consume la primera fase del devenir de la idea luterana en la historia; se destruyen todos los grupos intermedios entre individuo y Estado porque restringen la libertad individual (se ha cumplido así en el ámbito jurídico el designio ideológico sentado en la individual relación entre el hombre y Dios). Pero ... y esta es la gran pregunta, el gran problema de la teología luterana, ¿cómo explicar la libertad y la identidad del hombre ante Dios? ¿Cómo puede ser el hombre, en sí, frente a Dios? ¿Cómo puede configurarse la libertad e identidad del hombre si está predestinado? Estas eran, ni más ni menos, que las primeras críticas que Lutero recibió de Erasmo⁶¹. En el pensamiento

61. La historia nos muestra que el predestinacionismo es un pensamiento estrechamente ligado al panteísmo. En el Islam y en Bizancio, un pensamiento panteísta produce como consecuencia necesaria el predestinacionismo. En Lutero se invierten los términos, se afirma el predestinacionismo pero sin hacer afirmación alguna sobre el panteísmo. Sin embargo desde los presupuestos epistemológicos luteranos llegan a un pensamiento panteísta autores como SCHOPENHAUER, (Cfr. *Sobre la libertad humana*, trad. esp., Madrid 1934) y el materialismo dialéctico (y en cierta medida también Hegel). En el abismo insalvable entre el hombre y Dios que nos presenta Lutero, ¿cómo conciliar el predestinacionismo con la naturaleza esencialmente mala del hombre?. Calvino propone la doble predestinación como única alternativa coherente. En todo caso todo pensamiento predestinacionista implica la no valoración de las obras y conduce a una crisis de responsabilidad y autoridad.



jurídico asistimos a unos problemas y a unos planteamientos similares..., ¿cómo justificar y fundamentar la identidad del hombre y su libertad frente al Estado?, ¿estamos predestinados a un panteísmo estatista?. Si la propiedad es —como hemos dicho— la identidad emotiva, inmediata y evidente de las ideologías, ¿cómo se identifica y justifica la propiedad privada ante la identidad de lo público?. Este es el gran problema que hoy vivimos en la historia, la torturada evolución del principio de identificación del individuo ante el Estado.

En definitiva, en conclusión, si la identidad en la evolución entre la ideología y la estructura jurídica aparece confusa en el mundo moderno es porque inciden, a la vez, dos principios que a primera vista son contradictorios: el individualismo y el universalismo. En la primera fase de la evolución de la idea, que culmina en la revolución liberal, prevalece la faceta individualista (superadora, en nombre de la libertad, de todos los grupos intermedios); en la segunda fase, cuando encuentran solos el individuo frente al Estado, el problema crucial es encontrar un principio de identificación del individuo ante el Estado, de lo singular ante lo universal (reproduce en el ámbito jurídico el gran problema de la teología luterana: ¿supone el predestinacionismo una forma de panteísmo?). Es estremecedor el contemplar esta realidad social de la idea, esta identificación entre los principios teológicos y los jurídicos, esta vida de las ideas (como un auténtico organismo). La sociedad se nos aparece como una realización orgánica y viva de las ideas. La historia está llamada a resolver el gran enigma de la teología luterana y a aclarar si el panteísmo es una consecuencia necesaria del individualismo predestinacionista⁶². Yo pienso que el devenir social está definido por las ideas, pero la limitada capacidad del hombre le impide tener conciencia de las implicaciones últimas (o primeras) y del destino y realidad social de las ideas. La historia parece enseñar que no le ha dado al hombre la posibilidad de tener autoconciencia del significado preciso de su propio devenir en la historia; por eso, conforme el análisis se acerca a la época presente, las afirmaciones se deben hacer con mucho más cautela procurando huir del dogmatismo.

62. Como pensaba AVERROES.



h) *La reforma protestante y los fundamentos epistemológicos de la economía política.*

Los nuevos principios sentados por la reforma fundamentan una nueva ciencia, ligada especialmente a la revolución liberal, que se conoce como economía política. Frente a la tesis marxista que presenta a la economía como causa de la filosofía, parece más adecuado considerar a la economía como una manifestación real de la idea, porque se centra en la incidencia económica de los dos principios en apariencia contradictorios llamados a sustituir a la sociedad estamental: el individualismo y el estatismo.

1. *El individualismo.* La relación individual entre el hombre y Dios, conduce al individualismo de la propiedad (que se desarrolla en los principios de la economía política de Adam Smith).

2. *La soberanía política.* El poder político amalgama la sociedad política y hace de la misma una unidad orgánica: el Estado. El Estado es la ontología definitoria del bien y el mal, el derecho y la propiedad. La propiedad privada proviene por ello siempre de un título público (como dice Kant, de la redistribución). La propiedad privada es lo que el Estado dice que es y tal como el Estado dice que es; la propiedad es un título que el Estado atribuye al ciudadano.

En la revolución liberal se culmina la primera fase del ciclo individualista y estatista concorde: sólo existe la propiedad privada como proyección individual de la propiedad pública del Estado, y se destruyen todas las formas de propiedad estamental y corporativa. El individualismo particularista y el universalismo estatalista, evolucionan uniformemente y son aliados naturales frente a gremios y corporaciones (y frente a cualquier género de traba comunitaria a la libertad de producción y comercio). El proceso de reforma política y social da origen a una nueva forma de producción y distribución de bienes.

3. *La empresa capitalista.* La noción individualista de propiedad y la identificación entre propiedad y título público origina (y favorece después) el desarrollo de la empresa capitalis-



ta, en la que cristaliza adecuadamente el doble aspecto individualista y público de la propiedad. La evolución del Estado es paralela a la evolución de la empresa capitalista⁶³. ¿Y cómo se origina la empresa capitalista?. En realidad, el proceso es complejo y trae también complejos orígenes, pero ensayando una explicación algo simplista se puede destacar que el problema crucial del príncipe protestante es el de la financiación de una administración pública improductiva. En ese contexto la empresa capitalista cumple una triple función: 1. exclusivismo comercial ligado a la concesión del Estado; 2. la sustitución de las formas gremiales de producción y comercio; 3. la financiación de la administración pública como contrapartida de un exclusivismo comercial o productor. Dos nuevas categorías sociales aparecen rodeando al príncipe: el comerciante y el funcionario. El auge de la empresa capitalista es paralelo al auge de la administración pública y ambas se amparan en el Estado. El desarrollo del derecho comercial se rige por la moral resultativa judía en sustitución de la tradición gremial medieval y cristiana⁶⁴. Judaísmo y protestantismo se enriquecen reciprocamente y las nuevas clases dirigentes judías vienen a salvar (o mitigar) la degradación y decadencia histórica de Europa.

El Estado restringe progresivamente las trabas territoriales y gremiales a la producción y al comercio lo que permite el desarrollo de la empresa capitalista. La sociedad estamental y gremial estaba fundada en la propiedad inmobiliaria y en vínculos familiares y corporativos para la producción y el comercio; la nueva sociedad reformada tiende a sustituir paulatinamente los vínculos de vasallaje ligados a la propiedad de la tierra y también la propiedad comunal y comunitaria, para conseguir la igualdad como principio orgánico. La propiedad es un título

63. El paralelismo entre el Estado y la empresa capitalista es destacado por MAX WEBER (Cfr., *le Savant et la politique*, Paris, 1959, pág. 107).

64. ARTOLA, *La hacienda del antiguo régimen*, Madrid 1982. Explica como la moral del caballero que despreciaba el trabajo y se fundaba en las rentas de la deuda pública, produjo el atraso económico de España al no incorporarse al desarrollo económico y productivo del resto de Europa. La literatura de nuestro siglo de oro nos muestra a una nobleza que desprecia el trabajo como un auténtico pecado original. El resto de Europa se benefició de la moral resultativa y de trabajo del pueblo judío.



creado por el Estado: el capital. La destrucción (por considerarse privilegios) de los derechos particulares de ayuntamientos, reinos y corporaciones, y la introducción correlativa del principio de la libertad de comercio, sustituye progresivamente toda forma de producción artesanal y corporativa e introduce la producción en serie. Destruyendo gremios y corporaciones, la administración pública (el Estado) genera el «mercado», fundamento de la economía liberal, proyección económica de la soberanía del Estado, y cuyo ámbito territorial se ajusta al Estado. La regulación y concesión de este mercado se constituye en uno de los mecanismos fundamentales de financiación de la administración pública centralizada.

Los nuevos impuestos sobre la propiedad inmobiliaria, favorecen también el desarrollo de la empresa capitalista y la financiación del Estado. Los nuevos impuestos gravan preferentemente a los propietarios agrícolas o al caballero, favorecen el latifundismo y arruinan a los pequeños productores (que son convertidos en siervos). La historia enseña que la raíz más profunda del latifundismo, y de la concentración capitalista de la propiedad inmobiliaria, se encuentra en el exceso de impuestos sobre la propiedad. Las guerras de campesinos que asolaron a Alemania de la reforma y las guerras carlistas de la España del XIX (y también de la América española) responden a ese mismo fenómeno de creación de una sociedad comercial y la sustitución de una sociedad estamental. La desamortización y la desvinculación inciden también en la acumulación capitalista de la tierra.

En la época medieval la organización está ligada a la propiedad de la tierra y a los vínculos interpersonales, estamentales y jerarquizados que ésta genera, así como a una producción y comercio gremial ligado a la autonomía municipal. Esta estructura se funda en una filosofía objetivista (la escolástica) en la que Dios es la ontología del ser de las cosas, una ética y moral revelada, teocéntrica, fundada en vínculos personales de vasallaje (y en relaciones familiares estables garantizadas por un matrimonio indisoluble), una economía comunitaria y corporativa, y un derecho particular y plural propio de cada estamento. La reforma arrasa, este modo de vida,



genera un mundo distinto en el que el Estado, como idea universal, organiza la realidad política, tiende a destruir las vinculaciones interpersonales (como servidumbres) y la relación directa con la tierra, destruye los vínculos comunitarios y corporativos de producción y distribución, y en el que el derecho, y proveniente del Estado, se presenta como único y uniforme⁶⁵. Un ideal de igualdad que lleva implícito el de uniformidad⁶⁶.

65. En España, la dualidad de concepciones políticas y económicas (pública y comunitaria), va a tener su proyección conflictiva a lo largo de todo el antiguo régimen. Por otra parte, la estructura acromegálica del Estado que no se corresponde con un desarrollo paralelo de las sociedades mercantiles, permite observar con especial claridad la actuación parasitaria del Estado. Los ministros de Carlos III, prevén la desamortización de los comunales como instrumento para terminar con los males de la real hacienda (Cfr. *Una historia de la banca privada en España*, situación 1982/3 «servicio de Estudios del Banco de Bilbao»). La desamortización convierte la propiedad rústica en capital y la lanza al mercado. El mercado protege jurídicamente al comerciante frente al propietario agrícola, al crédito sobre la propiedad. Es una de las proyecciones patrimoniales de la identidad de fines y medios del comerciante y del funcionario. También en España, en el antiguo régimen, la crisis definitiva de la concepción comunitaria puede simbolizarse en las relaciones entre el banco nacional de San Carlos, y el banco de los cinco gremios mayores. El Estado que desconfía de los gremios, desarrolla la banca pública como instrumento financiero destinado a terminar con el poder de los gremios. No existe, como se da en los países protestantes, un desarrollo armónico de Estado y empresa capitalista, sino que el Estado se forma por simpatía, copiando fórmulas jurídicas extrañas y en conflicto con las fuerzas productivas del país (a las que no sólo parasita, sino también persigue). La destrucción de los gremios crea un mercado que, por la inexistencia de las fuerzas productivas nacionales, es aprovechado por medios financieros internacionales. Es curioso que en España, Cabarrus aparezca dirigiendo la hacienda del Estado después del convenio de ésta con la banca Necker; los ilustrados que colaboran con Carlos III, son luego el núcleo fundamental del partido afrancesado y éstos de las reformas de 1834; una continuidad institucional y personal chocante (véase ARTOLA, *Los afrancesados*, Madrid, pág. 49), Cabarrus y Javier de Burgos, son buenos ejemplos de continuidad personal intertemporal.

66. Con el desarrollo del Estado liberal, el dinero fiduciario es el símbolo económico más importante del poder financiero del Estado. El dinero fiduciario, permite crear una superestructura funcional omnipresente con ilimitados medios de pago. El sistema económico se liga al Estado por tres vías distintas: *Dinero*, medida única de valor; *tributos*, a través de los cuales la Administración privilegia aquellas esferas económicas que estima conveniente; y *sistema financiero* ligado y jerarquizado a una *banca pública*. A partir de la reforma tributaria de Alejandro Mon (1845), el sistema bancario y el sistema tributario quedan indisolublemente unidos (por el convenio entre el Banco de San Fernando —sucesor del Banco de San Carlos y futuro Banco de España—, con el ministerio de Hacienda por el que éste adelanta las cantidades necesarias a la



i) *La reforma protestante y el nuevo significado del matrimonio y de la familia.*

Voy a intentar resumir ahora, y muy brevemente, la peculiar importancia de la reforma en el nuevo concepto y significado del matrimonio y de la familia. En este punto conviene hacer previamente un somero examen de los precedentes dogmáticos e ideológicos del matrimonio.

Como superación de los principios del derecho romano, *el matrimonio cristiano* se fundamenta en tres pilares fundamentales: el consentimiento libre de los esposos (frente a la concepción romana del matrimonio impuesto por el padre —época primitiva— o pura relación de hecho de la época clásica), la unidad (repulsa de la poligamia), y la indisolubilidad (ligada a la sacramentalidad y a la eficacia del consentimiento libre). El consentimiento se define además desde sus fines (el amor mutuo y la procreación). En la escolástica antigua la unión matrimonial simboliza la unión de Cristo con la Iglesia, la unión de las dos naturalezas de Cristo, y es una alegoría de la Trinidad. El matrimonio cristiano se fundamenta en el consentimiento libre, y no en la potestas del *pater* o en la mera relación fáctica.

La doctrina medieval, estaba especialmente preocupada por determinar si el matrimonio de los no católicos era sacramento, por concretar si la indisolubilidad se ligaba al consentimiento o a la consumación, y por justificar la competencia de la Iglesia en materia matrimonial. Este último era el punto fundamental de carácter jurídico sobre el que vamos a insistir (por haber tenido una especial proyección en la historia). Se cuestiona la doctrina canónica y teológica medieval: ¿cómo conciliar la potestad ecle-

hacienda pública y a cambio se encarga de recaudar los impuestos). En adelante, toda actividad económica queda indisolublemente ligada a la Administración por esta triple vía: dinero, tributo y banca (además de la formalidad jurídica que garantiza a la empresa sus privilegios y permite la ocultación del sujeto decisorio. Por la creación de sociedades mercantiles de responsabilidad limitada, la quiebra es un supremo medio de pago).

La Reforma tributaria de 1845, sus orígenes y consecuencias políticas se estudia detenidamente en mi libro: *La propiedad en la formación del derecho administrativo*, Pamplona 1983, en especial capítulos 2 y 3, págs. 70 y ss.).

siástica con la sacramentalidad del matrimonio?. Si el matrimonio y sus caracteres ha sido instituido por Cristo, ¿cómo puede explicarse la competencia matrimonial de la Iglesia?, ¿es competencia de la Iglesia el matrimonio de los gentiles?. Para resolver estas dudas y justificar la dogmática canónica del matrimonio, se elabora por la escolástica la distinción del matrimonio como contrato y del matrimonio como sacramento⁶⁷.

En el siglo XIV se produce en el occidente europeo el fracaso final de la idea de un imperio cristiano, y la tensión entre la Iglesia y el pujante nacionalismo estatalista. En este contexto histórico, el emperador LUDOVICO ve la oportunidad política de adquirir el Tirol para su imperio mediante el matrimonio de su hija; para ello, sin embargo, debe disolver el primer matrimonio de ésta con Juan de Bohemia (y además dispensar un impedimento de consanguinidad en el segundo matrimonio). ¿Es esto posible?, ¿cómo puede el príncipe civil declarar nulo un matrimonio religioso? Ockham, en su tratado sobre la jurisdicción del emperador en causas matrimoniales, afirma que el emperador tiene competencia sobre el matrimonio como contrato. La doctrina de la distinción entre contrato y sacramento se desarraiga así de su primitivo significado⁶⁸. Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, desarrollan, también, para reforzar el poder del príncipe civil frente a la autoridad religiosa, los principios conciliaristas. La esencia del conciliarismo es declarar al concilio superior al papado; negar la primacía del Obispo en Roma. ¿Qué es la Iglesia? —se preguntan— La Iglesia, dicen, es la reunión de los fieles; por tanto el concilio, como reunión de una Iglesia, es superior al Papa; el Papado es la suprema autoridad de la Iglesia pero sólo como «delegado» o «representante» de la Iglesia universal. El emperador o príncipe cristiano va a aparecer, en algunas tesis conciliaristas extremas, como autoridad suprema

67. Sobre el tema, véase el extraordinario libro de M. GERPE GERPE, *La potestad del Estado en el matrimonio de cristianos*, Salamanca 1970. Un libro que estudia los fundamentos doctrinales de las relaciones entre la potestad civil y eclesiástica y el origen y desarrollo de la potestad del Estado sobre el matrimonio.

68. Sobre el tema véase LLORCA, GARCIA VILLOSLADA, MONTALVAN, *historia de la Iglesia católica*, III, pág. 92.



de la Iglesia (en cuanto que como súbditos tiene una autoridad preferente a la del papa delegada de los fieles cristianos).

El nominalismo de Ockham influye directamente sobre la doctrina luterana del matrimonio y es en esta doctrina donde de bemos buscar el sentido moderno del matrimonio civil (secularizado y competencia exclusiva de las autoridades civiles).

En uno de los primeros y más famosos escritos de LUTERO, de 1520 (*La cautividad de Babilonia*) empieza negando el carácter sacramental del matrimonio⁶⁹. Niega Lutero la potestad de la Iglesia sobre el matrimonio porque «La unión de un hombre y una mujer es de derecho divino, el cual tiene validez aunque se opongan las leyes de los hombres»... «Ningún código humano puede establecer impedimentos matrimoniales» (reitera la doctrina de Ockham). Sin embargo, a pesar de ser de derecho divino, Lutero mantiene una concepción propia y peculiar de la doctrina de la indisolubilidad (cuestión de orden social). Por la identificación de concupiscencia y pecado original, Lutero se aparta de la doctrina tradicional católica de la indisolubilidad del matrimonio⁷⁰. Parte Lutero de la castidad imposible: «Yo detesto —decía Lutero— tanto el divorcio, que prefiero la bigamia pero no me atrevo a decir si es lícita o no... lo que más me extraña es que se obligue al celibato a un hombre divorciado de su mujer y no se le permita casarse con otra»⁷¹. La doctrina de Lutero se perfila en su libro *De votis monasticis* de 1522, parte de la afirmación de la castidad imposible; la sexualidad es en sí misma pecado que en nada se diferencia del adulterio y fornicación aún dentro del matrimonio; todos los esposos viven en adulterio unos de hecho y otros a deseo; la mujer no ha sido engendrada para ser virgen sino para el matrimonio o la prostitución. Esta doctrina se reitera en el tratadito del año 1523 sobre *porque y como pueden las virgenes abandonar el claustro según Dios*, en el que defiende el rapto de religiosas como una acción digna de alabanza. En 1522 completa también un tratado sobre la vida matrimonial (*de la vida matrimonial*)⁷². «En sí

69. GARCIA VILLOSLADA, *Martin Lutero*, cit., I, pág. 480.

70. ELORDUY, *El pecado original*, cit., pág. 273.

71. G. VILLOSLADA, *Lutero...*, cit., II, pág. 47 y ss.

72. *Ibidem*, pág. 55 y ss.



mismo —dice Lutero— el Matrimonio es malo y su consumación pecaminosa porque es la manifestación de la concupiscencia», «como no está en mi poder el dejar de ser varón tampoco lo está el vivir sin mujer... pues es cosa necesaria y natural que todo varón tenga mujer y toda mujer tenga marido... y si se quiere estorbar (esta función) ella sigue irrefrenable y se desahoga en prostituciones, adulterios y pecados secretos...» (No debe olvidarse que para Lutero, la lujuria y el libertinaje son las causas fundamentales de la destrucción de las naciones).

En la doctrina luterana el matrimonio es competencia exclusiva de las autoridades civiles. Cuando se dice que el matrimonio es *res sacra*, según Lutero, es exclusivamente, porque lo manda Dios autor de la naturaleza. La unión matrimonial y el sexo son en sí mismos pecaminosos aunque no imputables⁷³.

Enfocando el tema desde otro punto de vista se llega a la misma conclusión. Negada por Lutero la Iglesia institucional, se niega la competencia de la Iglesia en materia matrimonial. Negada la sacramentalidad del matrimonio se presenta éste como un puro y simple contrato. La secularización del matrimonio se produce de la misma manera que la institucionalización civil de la Iglesia luterana (que también, como hemos visto, se seculariza y pasa a depender del poder civil). Los visitantes —funcionarios del príncipe— ejercen el control no sólo de la liturgia y el dogma sino también de las costumbres, y dentro de ellas, muy especialmente, del matrimonio⁷⁴. De acuerdo con la instrucción de 1527 para el ejercicio de la visitación fueron establecidos superintendentes párrocos para instrucción y con-

73. *Ibidem*, pág. 235, nota 1. La doctrina luterana del matrimonio se aclara con ocasión del segundo matrimonio de Felipe de Hesse, de hermosa presencia, pequeño de estatura y devorado por la sensualidad (*ibidem*, pág. 487), fijo sus ojos en Margarita de Saale, muchacha de diez y siete años, que tras consulta con su madre sólo accedió a entrar en palacio como segunda esposa y nunca como concubina. Lutero y Melancton admiten este segundo matrimonio como legítimo, aconsejándole que no salga a la luz pública el matrimonio, y también que se guarde en secreto el dictamen; aclarando que se trata de una dispensa particular y nunca de una ley general. El matrimonio se celebró el 4 de marzo de 1540.

74. T. EGIDO, *Lutero desde la historia*, cit., pág. 420.

sulta; entre las cuestiones más difíciles de resolver se encontraban las del matrimonio; la voluntad de unificar la doctrina trajo consigo la formación de un consistorio, como tribunal de causa matrimoniales, que empezó a funcionar en 1539. El consistorio cuya autoridad provenía del príncipe territorial constaba de juristas y teólogos, aunque predominaron efectivamente los primeros⁷⁵.

Las consecuencias ideológicas y políticas de esta doctrina ya las hemos señalado antes y no es necesario reiterar aquí. Simplemente señalar que, como resultado necesario de estos planteamientos, se considera al Estado como anterior y definitorio de qué es la familia, y no a la familia como una unión ética y moral indisoluble anterior a la organización política y primera célula originadora de la misma. Tanto en la doctrina escolástica como en la doctrina clásica española (Suarez por ejemplo), la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio funda el concepto de jurisdicción política (desde la idea de la subsidiariedad de la comunidad ciudadana y municipal, y de servicio a este primer grupo social). La ordenación social se funda en la indisolubilidad de los vínculos familiares y no en la indisolubilidad de los vínculos políticos.

La tradición escolástica presentaba el pecado original como un pecado de desobediencia y orgullo. Por el contrario, la tradición y ortodoxia luterana tiende a presentar la concupiscencia como la esencia misma del pecado original. El sexo se presenta como esencial y radicalmente malo y el deseo sexual se relaciona con la naturaleza del hombre caído. Por otra parte, el individualismo protestante de la relación directa del hombre con Dios hace perder el sentido ontológico de la familia y del sexo en la historia. Por el pensamiento de la reforma se pierde el sentido de la unidad esencial e indivisible de la humanidad (en

75. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, V. Barcelona 1972, pág. 339. Hay además un segundo aspecto, que aunque no se refiere directamente al matrimonio conviene no perder de vista; el protestantismo al negar la identidad social de la Iglesia niega, también, la posibilidad de que la Iglesia detente una propiedad eclesiástica. Por esto, tras la reforma, las extensas propiedades de la Iglesia y de las órdenes y congregaciones religiosas, pasaron a ser propiedad pública. Este aspecto económico crea una razón de peso para el apoyo a Lutero de los príncipes temporales.



relación con la visión agustiniana de la historia que concebía el fin de la misma el completar el número de los elegidos). Cada hombre agota en sí mismo su relación con Dios, y se pierde el sentido y el fin de la humanidad en la historia. Se olvidan los principios de responsabilidad no sólo individual sino también de los pueblos ante Dios. El sexo en Lutero es la esencia del pecado original intrínsecamente malo, por eso no puede fundar un principio de unidad de la humanidad en la historia. La naturaleza individual del concepto que proviene del nominalismo, hace olvidar el sentido intrínsecamente social de la identidad del hombre, y genera el individualismo protestante y cartesiano. El sexo pasa a ser una cuestión privada de cada hombre y pierde su función social; el matrimonio pasa a considerarse una institución de carácter y finalidad privada (pecaminosos pero no imputable: remedio a la concupiscencia); y se pierde el sentido ontológico de los caracteres y fines del matrimonio.

El matrimonio pierde su sentido religioso y se seculariza. El doble proceso de subjetivación y estatalización que observamos en la propiedad se produce también en el matrimonio. Es el matrimonio a la vez una cuestión estrictamente privada pero tal como es definida y regulada por el Estado. Individualismo y estatalismo, lejos de contradecirse se complementan. Por eso la definición, constitución y disolución de los vínculos matrimoniales, pasa a ser competencia exclusiva de las autoridades políticas. Siendo el único universal el Estado, se pierde el sentido político y moral que el matrimonio cumplía en la escolástica y en la sociedad feudal. En conclusión, puede afirmarse que del principio de la indisolubilidad del matrimonio, como origen y fundamento de la estructura social, se pasa al principio de la indisolubilidad del Estado e irrevocabilidad del poder del príncipe. El matrimonio y la familia no es algo anterior al poder político sino que la familia y el matrimonio quedan definidas por la ley civil.

j) *A modo de epílogo.*

Así se completan las piezas de un rompecabezas histórico en



el que todo parece encajar. En *teología*, la reforma afirma el individualismo y el predestinacionismo; en *filosofía* se fundamenta y desarrolla una epistemología subjetivista y antropológica; en *ética y moral* se sustituye la ética cristiana de la intención por una ética de acción y de resultado (mucho más jurídica: de aquí el protagonismo de los juristas a partir de la reforma); en *política* aparece el Estado como unidad de lo universal y como principio definidor del bien y del mal (ante la lejanía de Dios); en *economía*, la empresa capitalista, ligada al origen y desarrollo del Estado, sustituye las formas gremiales de producción y de comercio y cualquier vinculación directa con la tierra; y en *derecho* aparece un derecho uniforme y general que ampara y define, en su primera fase, la propiedad como título individual. Finalmente *La familia*, aparece como una institución dogmática *a priori*, definida por el Estado, y sin entidad autónoma frente al mismo; En definitiva, la familia y el matrimonio es lo que el Estado, a través de la ley, dice que es.

Estas son las consecuencias de la reforma: el mundo que hoy conocemos. Aunque tenía profundas raíces en su pasado histórico, la importancia de Lutero estriba en que dió un nombre y una dirección al proceso histórico de la crisis del mundo medieval, otorgando al hombre el protagonismo del devenir de la historia. El proceso culmina en el liberalismo donde queda roto todo vestigio de la sociedad estamental, y quedan solos, mirándose, el hombre, cada hombre en concreto, y el Estado. Se cumple con ello el designio último de la teología luterana donde cada hombre se encuentra solo ante Dios. Pero una vez solo el hombre frente al Estado, no ha terminado la historia... ni siquiera la historia del luteranismo... porque, ¿cuál es entonces el principio de identidad del Estado mismo?. Esta es la pregunta que tortura al mundo después del liberalismo.